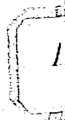
哲學概論





師範學校用

哲學概論



上海商務印書館出版



哲學概論

師範學校用

劉以鍾編纂

林元裔 林炯 校訂



商務印書館發行

前言

同學劉君資厚前任北京高等師範學校教授編有哲學概論丙辰之夏回閩視學以此見示並囑爲校訂其書以德儒帕爾生之哲學爲本而參以己意立論純正不偏甚於師範教育相宜時閩校教授是科苦無善本因喜而受之迄今二年餘矣間雖取其本畧爲删節以應師範教授之用而於原編校訂之事尙遲遲未果資厚在京輒來書相促竟無以應本年一月資厚卒於滬彌留之際猶以是書出版爲囑嗚呼資厚之志蓋可見矣余以因循之故卒使其不獲親見是書之成得毋恫所託之非其人歟念生死之不可逾因於假期急就之寬以歲月而其結果仍不免倉卒草率余之負亡友多矣因誌之以表吾痛

民國八年九月校者識

哲學概論目錄

第一編　序論　哲學之性質及其趣旨
第一章　哲學之淵源及其意義
第二章　哲學與宗教之關係
第三章　哲學與科學之關係
第四章　哲學之分類及其根本問題
第二編　形而上學
第一章　本體論
第一節　歷史的概觀
第二節　唯物論與相制說
第三節　平行說與唯心論
第二章　宇宙論
第一節　概論



第二節　人格的神論與原子論
第三節　汎神論
第三編　認識論
第一章　序論
第二章　認識之本質
第一節　朴素的實在論
第二節　觀念論
一　內界的觀念論
二　外界的觀念論
第三章　認識之根源
第一節　唯理論
第二節　經驗論
第三節　形式的唯理論



哲學概論

第一編　序論　哲學之性質及其趣旨

第一章　哲學之淵源及其意義

距今不遠。有一種學說盛行於世。謂哲學有用之時代。已屬過去。人智進步以還。哲學即失其用。經驗科學當代之而興云。原夫此說之起。哲學者亦不能不分其責。蓋哲學之被擯於世。無若在十九世紀之中期。究其原因。亦自有故。當此時期之前。有所謂純理哲學者一派。蔑視經驗。純恃思辨。握思想界之霸權。極一時之盛。及其漸衰。反動乃起。自然科學者為報復前日之屈辱。俱集矢於純理哲學。而加以攻擊。此等思潮愈演愈進。遂至於抹殺一切哲學之價值矣。因是而當時傑出之弗希尼 Fechner 洛耶 Lotze 諸氏。雖尊重自然科學之智識。純以經驗為基礎建設哲學者。亦皆為科學者對於哲學之惡感所犧牲焉。

然無何而時期又一變矣。十九世紀末葉。輕視哲學之思潮。雖未盡熄。已不若前此

之盛。是殆自然之趨勢也。何則、哲學誠無論時代如何。決不至稍失其用也。夫人類所能之作用。其所以異於禽獸者。其一能脫離直接意志之支配。不爲日常生活（卽實用）所拘囿。而純爲窮理之作用。其二不徒有各個之知覺觀念。與孤立之知識經驗。而必欲概括之。綜合之、使成一體系一組織焉而後已。蓋禽獸亦有知能。惟其純爲生活所驅策。而爲活動。故其所見所聞。所有之記憶觀念。皆爲意志之動機所用。不能爲眞理求眞理。爲智識求智識。以純粹窮理之目的而爲動作。惟吾人類能脫離實用之目的。而後對一切事物。研究其形態關係及其意義趣旨。使成一體系之智識。日夕進行。無有止境。是卽廣義之哲學也。故哲學一詞。廣義釋之。無論何國國民。何等人物。未有無哲學者也。依聖書之傳說。而有世界人生起原運命之觀念。是亦一哲學也。亞美利加新賽蘭土人對於宇宙及其構造。猶有一定之觀念。而於萬物起原作用諸問題。皆有相當之解釋。而況其他乎。故廣義之哲學。無文野賢愚之別。無東西今古之分。一切人類。莫能外之者也。

第二章　哲學與宗教之關係

哲學之義。廣釋之。如前所述。然普通所用者。其稍狹義者也。如聖書中所云云。及野蠻人對於世界之起原及現象等。所有之想像。特稱之曰宗教。曰神話。以與哲學別。吾人當更闡明其區別。而後哲學之本質。益得而精密規定焉。然則哲學與宗教之差別。果安在乎。曰吾人得以主觀 Subject 及官能 Function 之二點區別之。

(一)神話之主觀。集合精神 Collective Mind 也。哲學之主觀。個體精神 Individual Mind 也。苟得稱爲哲學。必出於個人精神的努力之所產。無哲學家。斯無哲學矣。是以吾人命名哲學。必冠以哲學家之名。稱之曰伯拉圖哲學。斯賓那賽哲學等。蓋爲此也。神話則反之。其性質猶之國語俗傳等。非出自個人之意識的考案。乃多數人之集合體。於不知不識中。胚胎而發生者也。故原始之神話宗教的世界觀。決無創說者。猶如國語之無一定發明者也。試觀希臘教埃及教。今日已無能稱頌其始祖者矣。卽如基督教回教。雖各有教祖。然皆非創立新說者。不過其既有宗教之改革者而已。且其所謂改革者。又非由學理方面。改造前此宗教之宇宙觀。亦祇於實踐方面。矯正當時宗教之腐敗已耳。

（二）哲學與宗教，其所關之精神官能各異。哲學為知能之產物。宗教的世界觀則詩詞的構想之產物也。故於哲學吾人有考察探究之態度。而於宗教則專憑信仰。夫欲本信仰而立哲學。與依考究而律宗教者。皆自相矛盾之見也。

宗教與哲學之衝突。誠文明世上最顯著之事實。上述二者之關係。畧足以說明其衝突之所由來。西洋哲學史可大別為上世中世近世三期。唯中世為宗教哲學調和之時代。其他之二期。謂皆以二者之衝突充塞焉。殆無不可。古代史中如蘇格拉底 Socrates 被誣為異端邪說。侮蔑國教。蠱惑青年。而處以死刑。其最著之實例也。至於近世。此等衝突愈益劇烈。舉其著者。如伯諾 Bruno 之處火刑。格利列與 Galileo 之被監禁。斯賓那莎 Spinoza 之被逐於猶太教會。何伯士 Hobbes 之不容於天主教徒。洛克 Locke 之不容於國人。博台兒 Voltaire 之下獄。盧騷之隱遁。渴爾夫 Wolff 之被逐。斐希脫 Fichte 之解職。皆其例也。此等衝突。迄今猶未熄也。是無他。卽為二者有密接之關係故也。夫宗教猶專制政府也。哲學猶青年國民也。政府之於國民。力求其服從。勢也。國民之力求脫離羈絆。亦勢也。本屬同根。相煎乃

急。當思想幼稚時代。個人自由之精神。猶未發達。凡所判斷。所動作。悉依團體之思想習慣。而受其支配。個人所有事。唯隨同模倣而已。至文明漸進。個人對於團體之思想習慣。漸至不能滿足。始則疑惑。終則起而破壞。如亞里斯多得 Aristotle 以驚愕之感。笛卡兒 Descartes 以懷疑之念。爲哲學之發端。究其動機。無一非爲覺醒普汎的(團體的)信仰之聾聵。而振發個人獨立之思想。故謂哲學卽爲反抗團體所服從之宗教而起。宗教卽爲維持其威權。不得不施壓迫於哲學焉可也。

試觀二者之歷史。其在上古。宗教對抗哲學之步調。不甚齊整。當時所謂宗教的世界觀者。實不成學理上之體係。自無一定之教理教義。其外部之組織。又無教會之結合。以是哲學易避其鋒芒。而脫其羈絆。至於近世則不然。基督教在上古中古間同化各種哲學。其教理整然成一絕大之體系。自由思想毫無發達之餘地。更有鞏固之教會組織。苟有倡異說者。卽以結合體之權威抑壓之。故哲學與宗教之衝突。比上古更增激烈。至於今日猶未已也。

然則此衝突當如何終局乎。將繼續於無窮乎。抑互相讓步。以底於平和乎。抑二者

之中。其一全勝。而其一歸於絕滅乎。今日最流行之見解。卽最後之說是也。謂宗教幾瀕於死期矣。彼之根抵已爲哲學科學所破壞。最終之結果。必歸於科學之全勝。然吾人不能悉皆承認是說也。夫宗教一詞。苟從或種之解釋。固不能不作如是觀。蓋若信仰神魔鬼妖。謂可以干涉自然界之進程。破壞自然法。左右因果律。以是爲宗教。則宗教早已老死。苟非科學哲學盡歸絕滅。此等宗教。決無挽回之希望。卽或崇信唯一之神。以代此多數之神魔鬼妖。苟與科學智識相衝突者。亦終不免滅亡之運命。此固吾人所深信而不疑者。雖然。謂宗教自身得與此等信仰同歸於盡。是則吾人所不能首肯者。夫人性非能徒以科學的智識而滿足。倘人類祗有知能。則不敢知。旣有意志感情之要素。斯宗教卽根底於此矣。吾人對於自然界歷史界。孰無畏敬景仰之情。油然湧於胸中。而此感情之所以定吾人對於萬有之態度者。比諸科學上之觀念。實更爲直接切實。凡吾人能領悟世界之非盲瞽的活動。乃至善至偉之精神的表現者。無非基本於此感情也。蓋吾人信賴萬有之眞本。卽吾人所最愛敬之最偉最善者。吾人確信一切事物之根源。卽吾人所希求嚮往之善美圓

滿者。斯卽一切宗教的信仰之本質也。而此信仰者。非由科學得來。科學不足以破壞之。其根據。非存於悟性。實存於意志。悟性唯區別眞僞實在非實在而已。決不能判別善惡美醜。惟能記錄萬有之現相而已。而於其價值之如何。則全無所知。然吾人人類不僅爲記錄萬有現相之機械。卽不僅有科學已耳。又有詩歌藝術信仰宗教者也。第一吾人不能爲純粹智識之記錄。必待信仰者。卽自己之生活及其未來是也。無論何人對此問題。必根據於意志情性之要求。而求一種之意義。雖尙未能實現。而依其意志之力。必欲移此生活於可實現之方向。斯卽吾人之信仰。蓋吾確信獻身於此生活之目的。未來必有實現之時也。更進一步思之。一個之目的。決非孤立獨存。常包含於國民歷史生活之中。而國民之歷史生活。又包含於人類歷史生活之中。吾人信自己之未來。亦必信自己所屬之國民之未來。幷信人類眞理正義之未來。故凡爲一定之主義獻其一身者。卽信其主義。並信其主義未來之勝利。而此信仰者。無論其信條之如何。謂皆含有宗教之性質可也。吾人苟依信仰於歷史界(人事界)之實在與正善之間。推定其內的關係之存在。而確信理義之足以

支配歷史界。得終極之勝利。則其信仰將不能止於是。而必更進一步焉。何則、吾人人類之歷史的生活。其不能孤立。亦如個人之生活。乃一般自然界之一部分而已。不能與自然界分離。故若於歷史界。眞必勝僞正必勝邪善必勝惡之大法。信其存在。吾人當更進而確信夫支配萬有全體之力之存在。而誘導吾人以萬有全體之意義之信仰矣。設或不然。則非否定歷史之事實進步。卽以歷史爲單獨孤立之現象。二者必居其一矣。然而萬有之意義云者。不過一種之信仰。絕非智識上所得證明。何則、歷史之意義云云。個人生活之意義云云。已非智識證明之事實。原屬一種之信仰已也。

要而言之。吾人苟有情意與知能并行。則於科學哲學之外。更有宗教。智識之外。更有信仰。蓋不可免之事實。今使知與信各能局守其自己之領域。不相侵犯。完成其自己之職分。不相爲謀。斯二者得永久調和。并行不悖。而藉以充足人性必須之要求矣。至於二者之衝突。實存於職守之區劃不明。互相侵犯。是故第一要件。在宗教方面。決然斷絕其干涉科學之思想。凡關於自然界人事界之學理的研究。委其全

權於科學。一任其所爲。而絕不容喙。蓋承認科學正當之全能。殊於宗教自身之存立。毫無妨礙。科學者充其量不能滿足人性之要求。抉發萬有之秘奧。科學方面對於此點。亦當讓步。無庸侵犯宗教固有之範圍。夫科學本不能代宗教以爲用。凡科學上所不能解釋之問題。不能不待宗教以解決之。吾人於何物（就事物存在之現相記述之）及如何（探究事物之因果的關係）之問題以外。更欲提起何故（爲何目的）之問題。是人性所不容已之要求。故夫達觀人生。察其理想之所在。更進而窺及萬有。探究人生與宇宙之關係。凡此者科學之智識所不能解釋。不可不訴諸哲學與宗教。然哲學雖於知之方面。企圖解決之方。究之說明事物之意義者。不可以知。惟可以信。非憑悟性之概念。惟憑夫滿足吾人情性之表號。是則非宗教無能爲功也。

今使科學者自知人智之有限。對於事物意義之疑問。委諸宗教。宗教家覺悟科學之研究。非已所能干涉。斯二者之平和。未始無望也。徵諸事實。今日二者頗有平和之兆矣。其首提出平和之願望者。屬於哲學方面。康德 Kant 謂知與信原屬二事。

各有其固有之領域。而皆基於人性之根本的要求。二者發揮其固有之權能。斯可並行不悖。康氏一方對於懷疑說保持其知。一方對於唯物論保持其信。嘗言曰。余欲留吾信。不能不破吾知。其所謂知者。非謂科學上之知識。卽指論理的證明形而上諸事項之哲學而言。蓋康氏以爲知之領域。限於感覺界現象界。凡關於超感覺之形而上的事項。知力毫無論究之權能。故擯破一切之積極的獨斷說。Positive Dogmatism（不究悟性權能之限界而欲獨斷的證明神之存在靈魂之不滅等形而上事項）消極的獨斷說。Negative Dogmatism（不究悟性權能之限界而獨斷的否定形而上之事項）謂形而上之事項。非悟性之對象。悟性無權以肯定之。亦無權以否定之。惟根據理性。（卽意志之要求）於信之領域內。乃足以論究形而上之事項也。他如英法二國之積極論。亦與康德之哲學。表示同一之思潮。此派一方擯斥宗敎。對於科學之干涉。一方謂科學之智識爲相對的。而非絕對的。不足探究宇宙之秘奧。故欲表現吾人情性與世界之關係。當於智識以外求之。而謂宗敎卽所以供此要求者。法之謙謨 Comte 烈能 Renan 英之穆勒 Mill 斯賓塞

Spencer 皆同具此見地者也。

反觀宗教方面。其對於哲學之態度。亦漸呈平和之徵兆焉。今日新教之神學。漸得勢力。卽其潮流之一也。從來基督教之神學者。以基督教之教條爲學理的眞理。提種種論據以證明之。今日新思潮則反之。以爲教條非學理所能證明。其根抵在於人性之根本的要求。苟非純粹信仰。不足以滿足吾人之情性云。

如斯古來互相敵視者。漸次接近於平和。而爲確定平和計。其必要之條件。卽宗教對於科學之所有。公然還諸科學。是也。今日宗教旣以國家之所有。還諸國家。吾人猶望其以悟性之所有。還諸悟性也。至於哲學科學方面。亦當認允宗教有相當之領域。卽如歌底 Goete 所謂可知者知之。不可知者敬之。是誠人間最大之幸福也。

第二章　哲學與科學之關係

由上章所述。知不依信仰。不本傳說。純本知性以理會萬有之眞理者。科學與哲學之共通出發點也。由此言之。哲學亦一科學也。然則哲學之所以異於其他之科學者。果何在乎。

對此疑問。所以解釋之者。有二種相異之說。蓋以科學之分類法本有二種。有以研究之對象而分者。有以研究之方法而分者。而哲學之所以異於他科學者。亦必於此二者之中。求其標準。若求其標準於第一分類法。則哲學研究之對象。於萬有中必有其特有之領域。而爲其他科學所不能着手者。若求其標準於第二分類法。則哲學研究之對象。與其他科學毫無特異之點。其所異者。研究之際有其特有之方法耳。此第二說之主張。於十九世紀之前半最占勢力。爲斐希脫Fichte賽林Schelling 黑智兒 Hegel 等思辨哲學家所主張。其說謂萬有之研究法。宜有二種。一爲思辨的方法。卽哲學的方法。一爲經驗的方法。卽科學的方法。是也。吾人認識之對象。大別之爲自然及歷史（人事）二部分。而同爲研究自然之學。中有自然科學與自然哲學之分。同爲研究歷史之學。亦有歷史科學與歷史哲學之分。科學之所務。在整理經驗。以求關於事實之知識。哲學之所務。則與經驗科學全異其意義。本其特有方法。深造以求事物之眞本質。而明其最深奧之關係。此哲學與科學之異點也。是說自思辨的研究法失其信用。已漸歸廢棄。迄於今日。所謂本於辨證的概

念之發展。以求關於萬有之先天的知識者。殆無有信從其說者矣。蓋無經驗之思考。(卽純粹之思辨)其弊與無思考之經驗同。所謂學而不思則罔。思而不學則殆。均不足以達眞正認識之域。故以研究法之不同。而爲哲學與科學之區別者。非也。然則吾人將以研究對象而爲哲學與科學之區別乎。是說爲今日盛行之說。然其所定之特殊領域。亦人各不同。有以認識爲哲學研究之特有對象者。有以一切之內的經驗 Inner Experience 爲哲學研究之特有對象者。有以哲學爲研究善及價値之學。而與記述萬有實在之科學爲區別者。有以哲學爲第一元理之學者。謂卽考究各科學根本的概念之科學也。諸說並立。紛紛不一。要各有其缺點。而皆非完全之定義也。

論者謂哲學爲研究認識之科學。然此種之研究。古來有論理學及認識論之名稱。而屬於哲學之一部。更何必舍其固有之名而不名。而特用此廣漠之名曰哲學乎。其以哲學爲內的經驗之學。及以哲學爲善及價値之學者。弊亦與此同。蓋研究內的經驗之學。爲精神科學。研究善及價値之學爲倫理學。亦皆哲學之一部分也。

然則吾人當從第四說。以哲學爲第一原理之學矣。顧是說亦有其缺點在。非加以訂正說明。要不能輕易採用之也。蓋此定義實有不明瞭之嫌。夫曰哲學者原理若根本概念之學固矣。然哲學所研究之原理。與科學所研究之原理。果以何者爲區別之限界。例如物質、勢力、運動、時間、空間等諸本質問題。果屬諸哲學研究之範圍乎。若然則哲學又當研究及於物質之一般原則與運動之一般法則等矣。若是不已侵入物理學研究之範圍乎。又將謂靈魂之本質。生活之本質。法律及國家等之原理。爲哲學研究之對象乎。然則哲學之所以異於政治學、法律學、生物學、心理學者果何在乎。由是言之。哲學之研究區域。與科學之研究區域。吾人蓋無從而區別之也。或謂哲學所以說明經驗科學所不能說明之根本概念。雖然、此根本之知識。果以如何之方法而獲得之。若猶是藉觀察實驗以研究物質。則亦不外物理學化學所常用之方法。物質本質之研究。更何資於哲學。若謂哲學於此方法之外。更有特別之方法。以說明科學之所不能說明者。是又以研究法而爲哲學與科學之區別。其訛謬蓋已詳述之矣。

辨之以研究之方法。辨之以研究之對象。要皆莫得而區別。然則哲學與科學二者果何從而分乎。夫亦曰二者全相一致而已。蓋哲學實一切科學之總和。不能離科學而獨存。種種之科學。各以統一的萬有全體之一部。爲其研究之對象。例如於萬有全體中。研究其一部分之生活現象者。爲生物學。研究意識現象者。爲心理學。研究道德現象者爲倫理學等是也。吾人若欲統萬有全體之性質而考察之。則必結合此種種科學研究之結果。是卽哲學之所由生也。夫萬有一大不思議也。種種之科學。皆對此不思議之解答。而提供其材料。本此種種之材料。謀此不思議之解答。而求此大秘密關鍵之所存。是卽哲學所有事也。吾人常以論理學、形而上學、倫理學等包括於哲學之中。是依普通之慣例。已認哲學爲此等科學之總和。而非與他科學相並立之一科學。茲第擴而充之。於此等科學之外。更包及物理學、生物學、化學及宇宙論等一切科學耳。

吾人更就歷史的考察之。卽知上述之定義。實古來哲學者間一致之定義也。考哲學卽斐羅梭斐 Philosophy 一語。卽由希臘語之斐羅 Phileo 及梭斐亞 Sophia

二語所合成。斐羅謂愛。梭斐亞謂知識。合而言之。卽知識之愛之義也。其始僅有此廣漠之義。與商工政治等的實際的知識相對待。統指純粹之窮理的知識。而稱之曰哲學。惟吾人今日所呼爲希臘哲學者。其義則視此爲狹。特指他列斯 Thales 以後諸思想家之學說而言。然吾人何爲而稱此諸家爲哲學者。此諸家所論之哲學又如何乎。夫吾人之所以稱他列斯爲哲學者。亦以其創有關於萬有一般之學說。謂一切之事物。均以水始而終於水也。所謂繼他氏而起之諸家。其得有哲學者之稱者。其義亦均如此。或以火。或以空氣。或以四元。或以原子。各立一普汎的元理。而求一切事物之說明。雖然、此等思想家。其得有哲學者之稱。實後世所附與之名。其在當時。但有賢者或自然界研究者之名。無所謂哲學也。哲學之名。自蘇格拉底之門徒始用之。蓋自柏拉圖、亞里士多德、及其同志學徒等。始自稱爲哲學者。而當時彼等對此語之意義。觀柏拉圖所論哲學者與詭辯學者 Sophist 之區別。其義甚明。彼蓋謂詭辯學者以營利爲目的。巡行諸市。講授科學藝術及雄辯修辭之學。彼等直一知識之販賣人耳。其目的不在純粹之窮理。而在實際之利益。從而學之者。

其目的亦正與彼同。徒以求得社會上之地位。或求增殖其勢力財產。而求知識耳。哲學者則不然。以純粹之思索窮理爲目的。爲知識而求知識。以探求眞理解釋迷妄。爲畢生之任。而毫不雜以利欲之念。如梭格拉底者。蓋其惟一之模範也。因詭辨學派之徒。常自呼爲知者。爲賢者。彼等乃避知識所有者之名。而以知識之愛好者自居。是卽哲學命名之所由起也。

當此之時。哲學與科學之關係。實與前途之定義相一致。卽以哲學爲包括一切眞正知識之總和。而諸科學各得一部分。而非與哲學相對並立者也。柏拉圖不立科學之系統的分類。唯雜就物體之性質。宇宙之形態。國家、靈魂、快樂、愛、修辭、認識、等之本質。一切之事物。而遍加考察。而此種之考察。卽柏氏之哲學也。亞里士多德始分類一切知識爲論理學、物理學、心理學、宇宙論、動物學、形而上學、倫理學、政治學、經濟學、修辭學等。就其各部。加以體系的之論究。此等各部研究之全體。卽亞氏之哲學也。

由是觀之。希臘初期哲學之語義。不外如是。要而言之。卽哲學之特性有二。(一)不

求狹小範圍之部分的知識。而求普汎的知識。(二)爲知識而求知識。不以實際之利益爲目的。而以純粹之窮理思索爲目的。是也。

迨及希臘末期。哲學中常包含一要素。卽以倫理爲重要之事項。遂謂哲學爲關於人生究極目的之知識。且及於本此目的所規定學者之性格。及其生活之方法。(例如禁欲主義及直覺方法等)然其廣察一般之事物。求得普遍的知識。則無殊於古也。

降至中世。哲學之概念仍無變動。猶以科學的知識之統一爲哲學。而此觀念之盛行。直迄於十九世紀之初期。如倍根、Bacon 近世所謂經驗學派之始祖也。其分哲學爲自然神學自然哲學及人性論三部。(人性論復分爲二一論人類之物體方面兼含醫學在內名爲物質的人性論一則包含一切精神現象之科學名爲心意的人性論)是蓋對於吾人悟性之對象。所有神、自然、人類三者而言。亦以哲學包括一切的科學的知識也。又如笛卡兒則純理論派之始祖。而與經驗學派正反對者。然其所著哲學原理。於序論首下哲學之定義曰。人類知識之總和也。而大別

之爲形而上學、物理學、及技術的科學三者。其後繼倍根而出之經驗派學者。如托麻士 Thomas 何伯士洛克等。繼笛卡兒而出之純理派學者。如斯賓那塞拉耶勃尼支 Leibnitz 渦爾夫等。其以哲學爲科學之總和。蓋無或異。其所異者於其所包諸科學之研究及分類法。各有不同耳。迄於十九世。此種見解猶有祖述之者。於英法二邦尤盛。法之謙謨。Comte 英之斯賓塞。其代表也。謙謨謂包括數理、天文、物理、化學、生物學、社會學諸科學。而定其相互之關係。成一統一之體系者。是卽哲學。斯賓塞則以一切科學的知識最終最高之統一。爲哲學之定義。蓋凌亂錯雜。毫無統一之知識。知識之最下級者也。科學則統一其一部分之知識。至於哲學。則完全統一之知識也。

由是觀之。以哲學爲科學的知識之總和或統一。實古來哲學者一致之定義。至於十九世紀之前半。哲學與科學乃立區別。甚有謂二者全屬相反者。德國學者言之尤力。推此見解之所由來。實以康德之哲學爲其淵源之本。蓋康德哲學之出發點。首立先天的認識與後天的認識之區別。後天的認識。謂由經驗所生之認識。先天

的認識。則絲毫不假經驗之力。以吾人之悟性爲本。吾人之斷定。有爲先天的確實。而並具客觀的確實性者。（謂不本於客觀界之經驗而能適用於客觀界者（如謂物質之狀態。雖有種種之變化。而其分量終始不變。又如謂運動之傳達。其結果之量與原因之量相等。皆物理學之根本觀念。卽屬於此種之斷定。就此等先天的斷定。而加以體系的論述。卽康德所謂眞正之形而上學（哲學）也。故其言曰。吾人之認識本有二要素。一爲先天的精神所本有。一爲後天的經驗之結果。從來於此二要素之差別。多未注意及之。哲學與科學所以久混爲一也。夫康德之眞意。原非謂此先天的哲學。卽爲吾人認識之全體。亦非謂哲學可以蔑視一切科學。抑且推其意。實謂僅恃先天的斷定者。於實在界毫不能成立其認識。必藉經驗的材料。始生眞正之認識。故康德之注重認識論。對於哲學下其特創之定義者。其目的實欲打破從來之獨斷的形而上學。而代之以認識論。（卽康德之哲學）舉凡超經驗之事項。一歸之於信仰之域。乃其結果。竟出於其意料之外。影響所及。遂開思辨哲學 Speculative Philosophy 之先。後之學者本康氏之說。竟欲舉關於自然界歷史

界一切之事項。悉律以辨證法。如斐希脫賽林 Schelling 黑智兒三家之哲學。即欲始終脫離經驗。而純本概念的思考之方法。以建設絕對的認識之體系。斐希脫謂萬有一切之事項。均可由吾人知識之性質演繹之。超乎經驗以考察萬有。即爲哲學特有之任務。常就歷史界之事項。而試其先天的研究法之演繹。賽林之主張與斐氏同。其先天的考察。更進而及於自然界。迄於黑智兒思辨哲學之發達達於極點。自物質界之現象。迄於政治、法律、道德、藝術、宗教等歷史界諸事象。無不本概念的思辨而論究之。哲學乃極其傲慢尊大之態度。而抹殺一切之科學矣。

雖然、思辨哲學不能永久持續其全盛之時代也。千八百三十年以降。思辨哲學漸呈衰象。而哲學乃轉招世人之輕蔑。此衰兆之原因雖有種種。其最大者。即在哲學之研究法。與科學之研究法相反對也。蓋自千八百二十年以降。自然界及歷史界之科學的探究。非常進步。新時代之人心。悉離哲學而向科學。而科學者亦以曩時所受之輕蔑。羣思報復。其結果乃至抹殺一切哲學。謂哲學不外一種之空論妄說。毫無科學之價値。而哲學乃陷於悲境矣。然則當此之時。哲學而欲復其從前之盛。

道果何從。夫亦不外復歸從前之定義。對於科學回復其原有之關係耳。夫此定義。非徒徵之歷史。溯其語義。覺其正當也。卽就此問題之性質言之。亦屬正確之定義也。凡百科學。必互有密接之關係。相集而成一統一之體系。非可孤立者。非徒科學然也。其研究對象之萬有。已非機械的之集合。實一統一的之全體。是以此萬有知識之科學。亦不能不有相互之關係。無論何科學。必有其補助科學。蓋無舍棄一切科學。而能獨立解釋其問題者。就自然科學言之。言生物學者必及化學物理學。言物理學者亦必及生物學中之生理學。如光學音學。卽其一例也。此外如歷史科學中之互相關係。及歷史科學與自然科學之關係。其例蓋亦不遑枚舉。由是觀之。一切科學之統一一語。決非臆創之詞。實吾人必然之思想也。

論者或謂哲學若從此定義。則哲學者不可不有一切科學之知識。實非一人能力之所能任。孰敢肩此重負。而自任爲哲學者。在古人或有此勇氣。而二千年間學者之經驗與勞力。實與吾人以不可能之暗示矣。不如取萬有之一部。就其狹小之範圍研究之。以求知識之滿足。是說亦不爲無理。雖然、吾人於此。其有以釋之矣。蓋不

徒今日之哲學、非爲完成終極之宇宙觀。即及將來。亦不敢有此豫期。誠哲學之缺憾。然此缺點、無論如何科學。莫不有之。斷無能成立其終極之學說者。然則狹小範圍之研究。又何嘗能得知識之滿足乎。抑且所謂科學之定義者。非在事物之定義。實研究問題之定義。某某科學云者。謂某某問題之考究耳。其定義之正否。亦謂能正確表示其研究之問題與否而已。至於其問題解釋之進步如何。則非所問。然則所謂一切知識之統一之問題。苟可成立。不論其解釋之成功與否。上述之定義。俱不能不認爲正當。且也。更進一步言之。吾人之不能具有一切之知識。實不足以損吾人研究哲學之資格。何也。無論何人。孰能具有一切物理現象之知識。一切言語學上歷史學上之知識。而吾人何爲猶稱之曰物理學者。曰言語學者歷史學者也。蓋以科學者之名。非謂科學的知識之所有者。亦謂各研究領域之考究者耳。然則哲學者之名。亦指探究萬有統一的知識之人耳。故無論其爲物理學者。爲心理學者。爲星學者。爲歷史家。其專門研究之領域。雖各不同。苟有一切知識統一之觀念。即爲哲學者。不然局於自己研究之小範圍。而乏涉及全體之觀念者。即非哲學者。

非以其研究領域、不屬於哲學之領域。亦以其缺乏哲學研究之精神上傾向也。

根據以上種種之議論。吾人亦旣認定哲學爲一切科學之統一矣。惟吾人當採用此種定義之際。首須破除二種謬見。此謬見卽由誤解哲學之性質而起。(一)謂哲學不待科學而自能存在。(二)謂科學不待哲學而自能存在。第一之謬見。爲康德以後迄於黑智兒思辨哲學時代所流行。至於今日。已歸消滅。但或有謂哲學史之研究。可離科學而爲特殊之研究者。亦此謬見之流毒。夫哲學史之研究。固爲有益之事業。然不受他科學研究之補助。亦何能收其效果乎。要之哲學者不可不有特殊科學之專門的知識。則無庸疑也。

雖然、最危險之見解。尤在第二之謬見。蓋一切科學無不以哲學爲其終極之共通根底。若離此根底。必至同歸凋萎。科學之終極目的。非在各領域內零碎事象之認識。而在萬有全體本性意義之解釋。對此絕大之問題。固有分業之必要。因有科學之分派。然科學的研究之分析愈細。實將使普汎的問題之解釋。益臻明確。非徒以分離孤立爲事也。究之純粹之窮理的興味。實爲一切科學之生命。而此窮理的興

味之多少。卽各科學對於哲學關係之大小。易言之。卽對於事物全體問題之解決。其貢獻有大小也。此其義觀於科學之歷史的發展。尤覺明顯。凡科學之研究。其於事物全體之問題。有多大之貢獻者。必大引世人之注意。而於歷史上有偉大之意義。夫今日之以生物學爲自然科學研究之中心。而足以引世人之注意者。果何故歟。果徒以下等動物之顯微鏡的研究爲已足乎。亦欲於此得其新見解。於所謂生命之意義。開其解釋之端耳。就天文學言之。天文學者唯日孜孜。雖極小之天體。無不注意及之。或記其位置。或計其軌道。或測其光度。或檢其光帶。Spectrum 纖細不遺。果以此各個事象之知識。爲終極之目的乎。亦欲由是而於全宇宙構造發展之問題。有所深造耳。就歷史言之。吾人對於古蹟古物之探索鉤稽者。亦欲藉是以窺古代之思想。與生活之狀態。而於人類之來歷。有所覺察耳。故科學的研究之中心動機。實存於哲學之研究。雖研究者不必盡人皆存此見解。要其或有意或無意。無不殊途而同歸也。

由以上所論之歸結。知科學者以外更無專門之哲學者。卽哲學不能爲特殊專門

之學科。其義甚顯。然必欲以哲學爲特殊之研究。則亦不可不明定其限界。吾人惟有以亞里士多德所謂第一哲學。卽狹義之哲學。爲其區域。而加以認識論之研究。所謂第一哲學者。卽關於實在究極問題之研究。今日所稱爲形而上學。Meta-physics(分本體論宇宙論二項參閱次節)而認識論則與之有密接之關係者也。雖然卽此狹義哲學之研究。亦不能脫離其他諸科學。蓋非精通精神自然兩界之科學者。斷不能於形而上學與認識論之問題。有所解釋。而爲專門的哲學者也。

第四章　哲學之分類及根本問題

一切科學的研究。大約可分三種。(一)實在之性質。(二)認識之形式。(三)行爲之問題。因是而哲學可大別爲三部。卽形而上學、認識論、倫理學是也。

形而上學之問題。分爲(一)本體論 Ontology (二)宇宙論 Cosmology 二者。本體論之問題。爲實在之本質。蓋萬象森羅。雖極紛雜。吾人可歸元於二種。一則占有空間之物質。一則無空間之精神。於是引起一疑問焉。曰、萬有者果或於性質互異之物與心乎。抑此二者其根柢同。可還元爲一乎。對此疑問之解答。則有二元論、唯

物論、唯心論、及不可知的一元論諸異說起。二元論 Dualism 者。以爲萬有原係性質互異之二種本體。卽以廣延的本體與思考的本體組成。此說最合於通俗之頭腦。然哲學常有排二元論而傾於一元論之趨勢。一元論又別爲三。以物爲終極之實在者。是爲唯物論。Materialism 以心爲終極之實在者。是爲唯心論。Idealism 以實在之性質爲不可知。物心二者不過此不可知的實在之異相者。不可知的一元論 Agnostical monism 是也。

宇宙論或稱爲神學之問題。在於討究一切事物之關係。易言之。卽對於構成宇宙諸部分相互之關係。及部分與全體之關係之宇宙觀也。對此問題之解答。則有原子論、超絕神論、(人格的神論)內在神論、(汎神論)諸異說起。謂萬有由無數獨立之要素集合而成者。爲原子論。Atomism 反之以爲宇宙間之秩序調和統一諸事實。非由獨立諸要素之偶然集合而成。欲求一統一之原理。而以此統一之原理位諸世界以外。謂此原理之創造世界。猶工人之建築家屋創造器械者然。是爲超絕神論。Theism 或謂之人格的神論。Personal theism 其以此原理卽在世界之

內。而謂世界爲此原理之表現者。是爲內在神論。Pantheism 或謂之汎神論。

認識論之問題。亦大別爲二。(一)認識之本質。(二)認識之根源。對於第一問題之解釋法有二。謂認識卽得模寫實在自身之眞相者。爲實在論。Realism 謂認識不過吾人心意之作用。實在之映象者。爲觀念論。Idealism (或稱現象論)對於第二問題之解釋法亦有二。以經驗爲唯一之根源。而謂經驗由知覺結合而成者。是爲經驗論。Empiricism 謂眞智識不待經驗。惟根據吾人生來之理性的原理者。爲唯理論。Rationalism

倫理學上諸問題。本篇暫缺之。

第二編　形而上學

第一章　本體論

第一節　歷史的概觀

凡哲學上思索。常自通俗卑近之見解出發。漸進而遠乎俗見。達於幽玄之思想。蓋個人思想發展。與民族思想發展之通例也。依通俗之本體論。以爲吾人眼前所目擊接觸之物體界。卽眞實在。而於物體以外。又認有靈魂之實在。無論何種國語。皆有靈魂之一語。足以徵之矣。蓋靈魂之觀念。實基於下列諸事實。

（一）生體與無生體之差異　生體爲隨意之運動。無生體則非加以外力接觸。不生運動。於是以俗見解之。則曰凡生體必有營其感覺、意志、感情諸作用之物。存宿其中。是爲靈魂。

（二）死之現象　俗見不僅以靈魂爲附屬於生體之一種勢能及性質。且認爲與肉體異殊。而非物體。此等觀念。蓋由死之觀念推測而生。生體一死。卽失其與無生

體異殊之性質。而感覺運動之力從而消滅。是何以故。察其肉體。猶如生前。無以異也。唯失自動之力耳。於是俗見推度之曰。是非肉體自身之變化。所以動其肉體之靈魂。脫離肉體故也。得離肉體而去者。非附屬於肉體之勢能及性質可知。必與肉體爲異體。抑使此與肉體異體之靈魂。亦爲物體。則當其脫離肉體時。吾人必得而目擊之。而實際不然。是則靈魂非物體之證也。於是俗人又信靈魂不滅。以爲靈魂雖離肉體。猶得生存。營爲種種之動作。據人類學之研究。無論何地。無不有崇拜祖先之慣習。則凡人類皆信靈魂之永存。毫無疑義矣。蓋祖先之靈魂不存。斯無供奉祈禱之必要也。

(三)夢之現象　靈魂之脫離肉體。不限死之時。即在生時。靈魂亦常一時的脫離肉體。是亦原始時代普通之思想。而此觀念實起於夢之現象。以爲肉體在睡眠中雖全休止。而靈魂猶營種種活動。經驗種種之事物。蓋靈魂暫離肉體。而爲單獨之遊行故也。

由是觀之。原始時代關於靈魂性質之觀念。可得約言之。略謂靈魂如氣息。眼不得

視。手不得捉。有肉體之形。而無其重量與抵抗。非眞肉體。亦非純粹之心靈。一如影如氣之體也。是故吾人苟欲對於通俗的見解。加以名稱。則謂之不明瞭的二元論。Vague dualism 庶乎近矣。

然哲學常有不滿足二元論。而進於一元論之傾向。依單一之原理。以說明萬有者。哲學的思想之根本的衝動也。本體論上之一元論。(一)由外界之事實出發者。(二)由內界之事實出發者。卽唯物論與唯心論是也。前者以物質及運動爲實在之根本形。至本之以說明知覺、思考、意志等之精神現象。後者以吾人自己意識上所經驗之內的事實爲根本之實在。謂物質界不過其表現而已。希臘哲學之發軔。卽在擯斥通俗之不明瞭的二元論。而確立唯物或唯心之旗幟。爲此二種反對論之代表。而相對峙者。笛莫苦利託士 Demokrites 及柏拉圖是也。笛氏謂萬有之原。不外原子與虛空二者。原子細微不可分割。而有其廣延。爲萬有之根本成分。飛行虛空。爲種種運動結合。而成森羅萬象。卽至吾人生活心意之現象。亦得以原子之運動說明之。柏氏則全反是。謂物體非實在。不過一種眞實在之表現而已。而所

謂眞實在者。乃精神的。故吾人之世界。卽實在的觀念之體系也。

近世哲學之發展。因循蹈希臘思想之舊轍。依二元論、唯物論、唯心論之順序而前進。近世哲學之始祖笛卡兒主唱最明確之二元論者也。謂物體與靈魂乃根本的相異之二種實在。物體以廣延爲唯一之屬性。靈魂以思考或意識爲唯一之屬性。二者合而構成萬有云。今尋繹此二元論之由來。蓋發源於物理上之觀念。近世紀初自然科學上自迦里利 Galilei 始倡運動不生滅之原理。謂凡靜止之物體。不受外界之影響。則永久靜止。運動之物體。不受外界之障礙。則於同一方向。以同一速度。永久持續其運動。笛卡兒卽採用此觀念爲彼哲學組織之出發點。謂世界運動之量不變。無生滅。無增減。故運動者決不能由無運動者生起。物質界一切之事象。皆由接觸迫擊而生。有機體之生活作用。亦不能外於此。是以吾人決不能以非物質之靈魂。爲自然科學上說明之原理。然由他方言之。以物質之作用。說明思考之作用。亦屬不可能之事。何則、運動者祇得引發運動。決不能產出意識狀態。若謂運動生意識。是與運動消滅同其意義。卽於上述之物理學上原理相矛盾。然思考

與意識之存在。又不可否定之事實。於是不得不假定與物質異體之精神或靈魂之原理。以說明之。此假定物體精神兩異體之實在。卽笛卡兒構成其最嚴格二元論之意義也。

然二元論苟從論理的追究之。其終極不能不歸於一元論。蓋肉體狀態與精神狀態之間。有一定之關係。是不可否定之事實。心意方面有感情執意。斯肉體方面必有相應之隨意運動。心意方面有感覺知覺。斯肉體方面必有相應之感官刺戟。然則二者之關係爲何如乎。依據上述之物理的原理。二者不能有因果之關係也。於是斯賓那賽釋之曰。肉體精神二者同一根源。絕非異體。不過由異向觀察一體之兩面而已。例如同一之圓周。由內面觀之爲凹線。由外面觀之爲凸線。同一之本體。由內面觀之爲心意。由外面觀之爲肉體。猶是理也。且一體兩面之觀係。不特限於人類及他之動物而已。實遍萬有而一貫之者也。卽以單一之本體。一面現爲物體界。一面現爲意識界。有物質之運動。必有相應之心意作用。有心意之作用。必有相應之物質運動。約言之。一切之物體皆有心。一切之靈魂皆有體。物心之間非相制

之作用。(因果的關係)乃平行之作用也。

斯賓那賽之平行一元論。其後復分爲兩派。蓋物心兩面固爲平行。但以何者爲重。卽何者爲根本之實在。乃分爲唯物論與唯心論焉。致力於物質的研究之自然科學者。多趨於唯物論。何伯士 Hobbes 其最有力者也。然哲學者概有趨重唯心論之傾向。拉耶勃尼支 Leibnitz 卽發展斯賓那賽之思想於此方面者。彼謂物質與精神雖爲現象上存在之二形式。然二者決非同等表示實在之本質。實在之眞相。蓋爲精神。萬有終極之要素爲元子。Monat 元子乃精神的而非物質的。廣延之物體。不外此精神的元子映射於吾人知性之一相而已。

其他由認識論上之考察。主張唯心論者。英儒巴克列 Berkeley 是。巴氏謂物體之本質。皆得分解爲知覺之要素。故物體不能離知覺而存在。其後認識論爲哲學中最重要之部分。是說遂漸得勢力。至康德以還。以物質界爲吾人心意中實在體表現之思想。殆成德國哲學者之根本觀念。如黑智兒叔本華 Shopenhauer 白尼克 Beneke 諸子於其他之論點。或立於反對之地位。獨於此點則莫不一致也。

雖然、事從事於認識論之硏究者。多立於唯物論唯心論之間。不稍偏倚。以爲物心二界乃同一實在之異相。而此實在之眞相。則不可得而知之。不能謂之物。亦不能謂之心。是可謂之不可知的一元論。英之斯賓塞卽采用此說者也。

第二節　唯物論與相制說

唯物論主張之點。可約言之曰。構成萬有之終極的實在者。物質也。其屬性卽廣延性與拒入性是。其根本的固有之活動卽運動是。萬有一切之事象。皆得以廣延性拒入性之物質的運動說明之。所謂意識狀態者。亦不外物質之運動而已。然則唯物論者。以何等根據爲論證。而下此斷定乎。吾人當暫立唯物論者之地位。列舉之如左。

一生理學及物理學上之根據　依吾人之經驗。心意作用發起時。必與物質作用有最密接之關係。以吾人所得知之範圍。凡有意識者。惟有機物已耳。更狹義言之。則動物已耳。而是等動物體中。特與意識有關係之部分。卽神經系統是。是以科學上追究意識狀態之原因。不可不求諸肉體特殊之性質。而以心意作用爲神經系

統之作用。惟常識之說明則異是。謂動物之有意識。非本乎肉體之性質。爲肉體以外。有某種特殊之能力或本體。（如所謂靈魂者）存宿於動物體中故。然如此思想。不過科學未明時代之遺物耳。蓋每發現一系之事象。具有一種特徵者。必假定一特殊之能力或本體以說明之。是原始的思想之常態。例如觀雷霆之現象。謂爲雷神之所爲。爲疾病所擾。歸罪於病魔之作祟。甚至自然哲學猶復假定生活力之特殊能力。以說明有機生活之作用。類此者實不得稱爲說明。不得已之遁辭而已。科學的研究法之所以異於未開時代之思想者。說明一切事象。不以特殊之本體及能力。惟研明其先時的與同時的他事象之關係。其所謂說明者。即示其事象與他事象之關係的法則。由是而得豫知一事象發生之後。必有他事象隨之而起。如氣象學上說明雷電。認爲電氣衝突所生。而檢覈其前後之事情。以知其先時或同時所必引起之事項。至若假定雷神或一種特殊能力。則科學所最當忌避者也。關於意識狀態之研究。科學上所當注意者。無異於此。亦對於種種心意事象。發見其先時或同時發起之事象。而規定其相關之法則而已。然其先起或隨起之事象。不外

腦髓及神經系統之生理作用。故關於心意事象之說明。當然由於生理的。決不能如古代思想及通俗心理學。依據靈魂或心的能力之原理也。

雖然。以上所述。唯示形式上之原理。卽心意事象之研究法而已。至於所研究之事實的內容。卽心意事象其終極爲何物。未嘗論及也。對此第二疑問。當更進而解釋之曰。所謂意識狀態者。普通認爲一種與物質異類之特殊狀態。實則不然。依科學之研究。是亦物質運動之特殊形式。由客觀視之。不外一種生理的作用而已。輓近自然科學一般最高之原理。卽勢力保存之法則。形體之運動。或變爲分子之運動。顯勢力或變爲潛勢力。勢力之形。雖千變萬化。而其全量則毫無損益。今觀意識與生理作用之關係。發見二種之事實焉。(一)運動由外界傳入。引起心意作用。如吾人聞音聲時。首由發音體引發空氣之波動。打擊吾人之聽神經。因是而生一種生理作用。由神經纖維傳達於中樞機官。吾人今日雖未能追究其生理作用之終極。要不能使物質的運動歸於無有。是則依據勢力保存之原理。決無容疑者。而同時則有一種心意作用之感覺(聞音之感)起。於是吾人得一結論曰。心意作用之感

覺。實不外因末端刺戟而中樞機官所生之神經作用而已。(二)心意作用先起。而後由內界傳達運動於外界。如吾人伸手捉一物體時。腕之關節運動之直接原因。在於筋肉纖維之收縮。筋肉纖維收縮之原因。在於動神經纖維所傳之衝動。而此衝動則發自中樞機官。其衝動作用之生理的說明。今日猶未得知。然同時必認有一種心意作用。即伸腕捉物之意志是。於是吾人又得一結論曰。所謂心意作用者。不外物質作用而已。易言之。即爲動神經纖維與奮之原因。所不能不豫想之物質作用也。何則。物質的結果。不能無物質的原因。爲自然科學上所不可否定之觀念。設以意識狀態自身能引起物質之運動。是則破壞勢力保存之根本原理矣。

二解剖學上之論證　據比較解剖學之研究。神經系統之發達。與精神之發達。始終相並行者也。試觀動物中腦髓之量增加。則知能之發達亦漸完全。人類知能之發達最完全。斯其腦量及其內部構造之發達。爲他動物之冠。同一人類之中。民族腦髓之發達。實表示其文化進步之程度。而同一民族之中。知能卓越者腦髓必最發達。愚癡者其腦髓必小。或發育不完全。其他腦髓與精神之間。最有密切之關係。

徵諸生理學病理學之研究。皆得而知之。且腦髓生障礙時。其精神活動必隨之而阻。老年精神之衰頹。基於腦質之縮減。一切精神之疾病。卽腦髓之疾病。是皆輓近解剖學及病理學所證明。謂非腦髓卽精神之確證乎。

三宇宙論上之論證　據輓近之宇宙論。謂宇宙之初原無生物。並無所謂精神生活意識狀態。卽吾人所棲息之地球。亦未嘗存在也。今試研究天體進化之徑路。吾人今日所稱爲遊星系者。其初不過瓦斯狀之星雲塊。自周其軸而爲回轉。因是而赤道部膨脹。生一雲團。至於星雲塊熱度遞減。漸次收縮。此雲團遂離中心而爲環狀。懸於空中。復破裂而爲獨立之天體。如此者屢次反復。遂生太陽系。卽以太陽爲中心爲回轉之遊星體系是。吾人所棲息之地球。實此遊星之一。地球之初尙在熾熱液狀之體。漸次冷結而生土壤巖石。其水蒸氣凝而爲水。至是始適於發生有機物之狀態。有機物之最原始者。乃微細之原形質。漸生內部之組織。遂備消化機官之甕狀部及核。又分裂以營生殖作用。而生細胞。遂得發達爲複雜之體系。如斯而生物體之內部漸次分化。生種種之器官。同時生物之種類亦漸次分化。而生種種

之生物。人類遂亦產出於其中。人類漸漸進步。比於他之生物。着着皆占優勢之地位。於是與他生物隔絕之點愈多。遂使吾人不能盡信人類爲與他生物同一起原。而生人類獨尊之觀念。然今之自然科學。已足破此迷夢。人類非神之子。特具完全之形態。而生於現在之世界者耳。其始亦無異於他之生物。起於劣等有機體。與同列之生物爲激烈之生存競爭。經無數之年代。遂有今日發達之肉體。複雜之腦髓。與優秀之精神。地球上生命精神過去之歷史。蓋如此也。然則其未來如何。吾人亦不難以今日天文物理等之知識推測之。曰。生命與精神既有其始。復有其終。何則、太陽所有之熱量。非無限大。而此有限之熱。放散不已。無所補充。則必有消費殘盡之時期。而吾人所居之地球。不必待此時期。早已凝冷。其表面一切之生命。一切之意識。不至於絕滅不已。思至此誰無生命(有機生活精神生活之全體)須臾之感。在吾人現在之生活。不過介於生命未發現之無限的過去。與生命已絕滅之無限的未來之間。占有一瞬間之位置而已。而此一瞬之間。於無限的物質中。有極小部分者。吾人號曰精神。此精神現象。於吾人固甚有重大切要之關係。然由無限之宇

宙歷史觀之。誠如大海之一滴。無始無終恆久存在者。惟物質與其運動而已。

以上既述唯物論之根據。吾人於是得斷言曰。唯物論雖於說明自然科學研究法之原理。頗有價值。然斷不能以之說明萬有全般之形而上學也。請詳論之如下。

唯物論之駁論。得由種種方面提出。哲學者間常由認識論上駁之。欲由此方面絕對打破唯物論者。卽康德是。蘭格 Lange 叔本華諸氏。皆認此點爲康德之功績。叔本華謂無主觀卽無客觀。唯物論之誤謬。卽爲蔑視此理。欲由客觀產出主觀。康德誠能揭破此眞理者也。蓋從認識論之研究。物體者相對的存在而已。易言之。惟對於吾人之主觀始克存在之現象也。曰甘苦。曰黑白。曰剛柔。曰大小。皆主觀知覺之內容。離味覺無甘苦。離視覺無黑白。離觸覺無剛柔。離感性無大小。理至明也。雖然。此等議論。對於不能離感覺界之常人。實不能令其確信。且前所述唯物論之根據。多本於自然哲學之知識。而屬於形而上學之範圍。故吾人寧於此範圍內。以自然哲學之研究爲材料而論評之。較爲適當也。

吾人今先將唯物論主張之點明析之。可還元爲二命題。(一)意識狀態者。物質狀

態之結果也。(二)意識狀態者。由客觀視之。卽腦髓之物質狀態也。前者以意識狀態異於物質狀態。唯其一爲他之結果。後者以爲意識狀態自身卽物質狀態。二種命題。其意義固不相同。而多數唯物論者往往不加以區別。同一學者時主前說。時主後說。是其論點之不明。今特明爲區別而論評之。

唯物論苟從後者之主張。斯吾人終無拒駁之術。雖然、不能拒駁者。非謂其合於眞理也。爲其絕對無意義故也。思考卽腦髓之運動之命題。與鐵卽木材之命題同。若是者已無空費論評之必要。吾人唯得明言曰。吾人所號爲思考者。實卽思考。非腦髓分子之運動也。號爲感情者。實卽感情。非血管之收縮與擴張也。思考感情發生之時。生理的運動雖隨之而起。然運動自是運動。思考感情自是思考感情。猶之鐵自爲鐵。木自爲木也。是故欲使唯物論成立。不可不放棄此無意義之主張。至謂思考與運動有何等一定之關係。是則可能之事。而實際上所經驗者也。然則第二之問題。卽問此關係究屬何等性質。是吾人對此問題。所得設想者有二。曰、(一)二者之間有因果之關係存乎。(二)抑二者僅於時間上同時起發乎。此二觀念者。誠十

七世紀以來哲學上相對立之反對者。前者謂之相制說。Interaction theory 後者謂之平行說。Parallelism 今試比較二說之得失。則前說實與自然科學根本觀念之能力保存律相矛盾。何者、凡甲爲乙之原因云者。甲消失而乙發生之謂也。今使甲球之運動爲乙球運動之原因。卽甲球之運動失而乙球之運動起也。運動爲熱之原因。卽運動失而熱生也。故使以物質運動爲原因而生意識。則必物質運動消失。而非物質之意識起。是誠矛盾乎物質界之能力保存律矣。以意識爲原因而生物質的運動時亦然。於是吾人所得確定之立脚點。唯有平行說而已。

第三節　平行說與唯心論

關於物質的生理作用與意識作用之關係。就以上所論。得約言之曰。吾人首當擯斥生理作用卽意識作用之觀念。次則否認兩作用間之因果關係。(卽相制說)復次則決定吾人唯一之立脚點。卽不能不認平行說爲正當之見解。而研究其歸結之點。

平行說實含有二種命題。曰、(一)物質作用非心意作用之結果。(二)心意作用非

物質作用之結果。今當順次檢覈此二命題之歸結。

(一)第一命題之歸結　若物質作用非心意作用之結果。則心意作用毫不能干涉物質作用。卽任何高等有機體。不過如一自動機械。其活動終屬機械的營爲。如吾人之肉體。其構造雖極複雜。異於普通之機械。而其活動。則必依自然科學者普通說明物質界之原理法則。悉得說明之。一切有機體之運動。皆不外特殊構造之肉體。對於一定之物質的刺戟而起發之反動而已。如犬之逐兎。無非爲兎之臭味及形狀所刺戟。易言之。卽爲兎所發之物質的分子及能力所刺戟。而生其肉體之機械的反動也。他如著作者之執筆著書。建築者之使役工人營造家屋。將帥之引率兵士從事戰爭。其動作雖至複雜。要其根本。與普通之自動機械無以異也。今使有具備全智之生理學者。則彼必能因各人肉體之構造。與外部刺戟之性質。說明一切複雜之運動。毫無遺憾。彼說明哲學上大著作者之活動。必如說明鐘表機械之運動然。今日吾人雖不敢望有此生理學者之出現。然謂此等複雜之動作。其原因必不在意識若思想。不外物質分子之運動。悉皆可以物理的機械的原理說

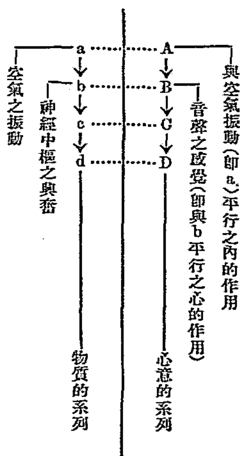
明之。是則學理上所不能不默許者也。

據常識之見解。或謂自動機械爲能營爲此複雜之活動、是非有意識作用以干涉之不能。卽此等活動。非藉思考目的計畫等。終不得說明之。誠然、則吾人舍復還相制說之外更無他法。雖然、論者盍思有至複至雜之運動。毫不隨伴意識而生者乎。斯賓那賽嘗論及此事。並徵引睡遊病者之例以證之。蓋患是病者。睡中起爲種種之動作。與醒時無異。至於醒後毫無記憶。今日催眠術之結果。更足爲其適例。試向被催眠之人。命以明日午時到某家窗前舉爾之手巾而揮之。其後彼對於被催眠間之命令。雖毫無所知。至翌日午時必出而實行其所受命令之動作。吾人當如何說明此事實乎。曰施術者口中所出之言語的刺戟。使被施術者腦中物質起一定之排列。至於翌日報午之時。此第二刺戟者又影響於其排列。而復引發其運動之一分列。猶如自鳴鐘然。時針指一定之位置時。卽叩鈴而報時候耳。夫以催眠者之動作比諸時鐘。其精粗之程度。自有霄壤之別。然腦皮質之細胞及其聯合。其數以億萬計。如此構造之腦髓。比諸具備數個齒輪與數個槓杆之時鐘。其作用之繁複。

自無容疑。要而言之。一切下等乃至高等之有機體之活動。皆得從物理的機械的理法說明之。是誠平行說正當之結論也。

(二)第二命題之歸結　假定吾人今聞一鐘聲。夫聞此音聲之感覺。其原因爲何。此感覺者必係何物之結果。絕不能離因果律而爲一孤立之事象。是蓋吾人所公認。卽或深信意志自由者。獨至於感覺。亦必信爲某種原因所引發。而無或疑問。此原因爲何。必曰空氣之波動。然主平行說者則不容有此答案。蓋感覺乃心意作用。不能爲物質運動之結果。然則吾人當求其原因於聞音者精神中先於感覺所有之意識狀態乎。是亦不可。何則、此等感覺。無論其先有之意識狀態如何。皆可續起者也。是則感覺之原因。旣非空氣之運動。又非聞音者之意識狀態。吾人當以何者爲其原因乎。曰無他、惟有採用斯賓那賽弗希尼諸家所唱之普汎的平行說 Universal parallelism 而已。易言之。卽一切心意作用。必有平行並起之物質作用。而一切物質作用。又必有平行並起之心意作用也。如前所云。發於鐘之物質運動。(卽空氣之波動)其結果唯生神經之刺戟與腦髓中物質的變化而已。決不能

引起感覺之心意作用。引起感覺者。平行於此空氣運動。而同時並起之內的作用也。今以圖示之如左。



a b c d 等示物質作用之系列。A B C D 等示心意作用之系列。點線示平行共起之關係。矢線示因果的繼起之關係。蓋物質作用與心意作用。於其各系列之間。雖確有因果之關係。而於兩系相互之間。則惟有平行共起之關係而已。然吾人所直接經驗之內的作用。祇有自己之意識。至於自己肉體以外之物質。其平行共起

之內的作用。毫無所知。(如圖中與 a 平行共起之A)以故吾人通常每以 a 代 A。謂發生音之感覺者。空氣之振動也。是不過便宜上如此云云。嚴格言之。吾人苟欲表事理之眞相。必謂與空氣振動(a)平行共起之內的作用(A)爲原因。而生音之感覺。乃爲至當也。

要之、欲完全說明感覺之發生。舍採用普汎的平行說外無他法。吾人當更進而研究此普汎的平行說之可能性。卽普汎的平行說者。於引避相制說難點之外。更有積極的根據乎。所謂一切物質作用皆有平行共起之內的作用。其見解果能正確不謬乎。通俗之思想。對此疑問。必謂意識狀態者。腦髓作用之共起的事象而已。心意生活之所有者限於動物體。其他一切之物體。單純爲物體。毫無心意之作用。此說果當。則吾人所采之平行說。猶不能脫唯物論之範圍。何則、縱謂精神非物質之結果。乃其平行共起之事象。然其平行所適用之領域。限於極小之範圍。而無始無終恆久存在之實體。仍屬物質。所謂精神者。猶不外此無限的物質之極小部分。且於無限的歲月中之一瞬間。共起此一種不可思議之現象而已。不仍落唯物論之

窠臼乎。惟此等思想雖流行於一般俗人及自然科學者之間。而哲學者則皆有反對之傾向。自希臘哲學之初期以至今日。如柏拉圖、亞里士多德、斯賓那賽、拉耶勃尼支、賽林、叔本華、洛耶弗希尼、諸家。於他之論點雖相歧異。獨於一切物質的事象之裏面。必有自己內部之生活之一點。則悉皆一致。且彼等之多數皆以此內的生活為實在之眞相者也。

以下吾人當論述采用汎心論 Theo-panpsychism (即普汎的平行說) 之根據。雖不得為嚴格之證明。要足以破通俗唯物論之思想。與自然科學者之物質的世界觀而有餘也。

夫吾人當認知自己以外有精神之存在時。其先導的原理安在。曰類推之論法是已。吾人所能直接認知之精神的存在。唯有自己之意識已耳。吾人於自己內部所經驗之心意以外。認有同等之內的作用者。決非由於直接之觀察。他人有何等思考。何等感想。吾人無由直接認知之。可直接認知者。唯物質的事象而已。吾見有與己同類之肉體。或落淚。或微笑。或顰蹙。或發聲音。至於彼之悲、若喜、若怒、若感想。原

非所知。唯由自己類推。而復附加於自己思想之上而已。然則此類推者。於何等範圍爲有效乎。通俗之思想。及自然科學者之多數。必謂限於動物界。如植物礦物及其他之事物。皆無精神。即或稍廣其義者。謂植物亦可包含其中。然由吾人觀之。此等見解。終不免專斷之譏也。

首當問者。動物界之限界何在乎。動物界之於他界。得以明確之界線畛別之乎。常識區別動植礦三界。以爲其間有判然之分劃。然輓近之生物學則既抹消此界線矣。動植二界。一見似甚差異。然至其下級則極相接近。不能判別其誰屬。而以生物之名稱總括之。夫動植二界之不能劃爲明確之界線也如此。將不能不認二者爲一幹之分枝。然則吾人提起一種問題曰。植物非亦精神生活之所有者乎。不得謂非正當也。動物雖至下等。其內的生活之存在。殆無能否認之者。而獨於原始生物否定之。謂非獨斷之見乎。原始生物果有精神。則於由原始生物而進化之植物。反否認之。又非獨斷之甚者乎。是故吾人類推之範圍。當益擴張。承認心意生活存在之範圍。無明確界線。猶如動植兩界之間。原無劃然之區分也。若以此類推法爲非

正當。則吾人類推他人及他動物之有精神。亦不得謂爲正當矣。今試比較動植二界而檢其主要之性質。如營養、發育、細胞之構造、胚種之分離、生死之現象。二界非皆有共通之點乎。而論者何故獨於植物界不欲適用此類推論法耶。

或謂植物無神經系統。故無精神。對此問題。弗希尼已有明瞭之解答。曰、下等動物。非猶是無神經系統乎。且以此一事否認植物精神之存在。此等論法。已屬誤謬。若此論法果當。吾人將謂犬馬有足故能步行。無足則彼不能行。是故凡無足者皆不能行。然如蛇者非與此結論相矛盾乎。蓋凡無足者不能行之大前提。不能成立。則上述之結論。自無成立之理由。同是理也。彼謂無神經系統者不能有精神之前提。已不能成立。則謂植物無精神之結論。亦決無成立之理由矣。

或又謂動物有自發運動之能力。植物無之。是果盡然乎。植物非伸其枝葉於日光之方向乎。非盤其根於營養之地乎。彼之卷鬚非繞於支持之物體乎。彼之花瓣非向日光而開。逢黑夜或陰雨而閉乎。是等運動。與吾人晝作夕息避寒就暖之現象。雖有繁簡之差。根本上有以異乎。不特此也。事實上往往有反對於論者之所云。如

在胚種之時期。動物附着母體。毫無自由移動之力。植物反有能自由浮游於水面者矣。

雖然。吾人未嘗不認動植物間有何等之差異。馮德 Wundt 謂植物基本之細胞。性質概屬同一。少分化。又乏主從輕重之差別。動物細胞之分化多。主從輕重之別甚顯著。弗希尼謂植物之發育專向外方。擴張無數之花卉枝葉於外部。接近日光空氣。而軀幹之內部。變為木質。或成虛空。唯為其枝葉支持之用而已。動物則反之。以皮毛鱗甲與外界絕緣。其發展盡向於內部。與外界接觸之部分甚小。而全體之活動。以神經系統為中心。大有中央集權之勢云。是則何嘗否認動植二界有顯著之差異。然此等差異。究不足以為否認植物界精神存在之論據。吾人唯得云動植二界。其精神生活之傾向有不同而已。至於植物之精神究係如何。吾人固不得明確認知之。然此等難問。亦非限於植物界。卽若動物之下等者。其精神生活如何。吾人亦何得明知之。要而言之。吾人自可目擊之肉體生活。類推不可目擊之精神生活之論法。必也通動植兩界皆可適用。此等立論。終不能發見反對之論據。設或不

以爲然。則證明之負擔。當在否認此論法者之方矣。

據以上所論。吾人確信物心之平行。無動植界之區劃矣。然而吾人類推之點。果止於此乎。卽物心之平行。限於有機界而已乎。抑或通有機無機兩界而普汎的存在乎。依通俗之見解。對此疑問。必甚怪異。然若稍加考察。必信此疑問有相當之意義。非若普通人之所想像也。吾人試就下列二三之事實推論之。

(一)有機無機兩界。決非孤立存在而常交互依存者也。有機體之成分。原與無機體無異。且有時無機之物質得變爲有機體。有機體常維持一定之形體。至其實質。則新陳代謝。無或已時。一方吸收外界之物質。他方排出之。至於一定歲月之後。其實質悉變。至是而由有機體外新來之物質。全行代替以前之體質。而爲生命精神之所有者矣。由此觀之。則謂生命精神之根基。實已存在於吾人普通所稱爲無機物質之中。因此等物質變爲較複雜之結合。於是發現更進步之精神生活。非至當之見解乎。

(二)新有機體之發生。每以無機物爲基礎。一掬之米。播於土中。則化爲數升之

米。以食料飼養雌雄二鼠。則變爲無數有精神之生鼠。然則此等靈魂來自何處乎。吾人將謂靈魂憑空存在。肉體既備。旋卽移住其中乎。抑謂由父母靈魂之分裂而生乎。此等辯解。殊近滑稽。難於想像。苟欲避此怪異之觀念。則認精神生活之萌芽。已存於無機物質之中。爲至當也。

(三)原始之精神生活爲何。　若謂精神生活之根基。不存於無機物之中。則原始之精神生活。當如何說明之乎。依近世生物學之說明。則生活作用之根基。已存於無生物之中。唯無生物中所存之同一要素。益爲複雜之結合。遂至於營爲新作用。卽吾人普通所謂精神生活者是已。何則、前乎此者毫無精神之痕迹。而忽於生物之發現。突然有之。吾人終不能設想者也。然則吾人盡假定精神生活之起原。基於無機物之狀態。而謂精神生活卽其高等之發展乎。吾人既擯斥有機生活由絕對的之無而有之觀念。曷不同時擯斥精神生活由絕對的之無而有之觀念乎。

論者或謂無生命活動之無機體。既無自發的活動之作用。吾人殊無能施其類推之論法。則將應之曰。所謂無機物無生命無自發的活動者。是亦論者獨斷之見解

耳。徵諸今日物理化學之研究。一切物質始終活動不已者也。不特液體氣體爲然。即一般所認爲固定靜止之固體。其分子及原子亦常爲極劇之運動。唯其運動不必皆孤立。常與周圍之事象相關係相干涉而已。而此等現象。與動植物之自發運動。原無以異。於是吾人乃知否認推度精神存在之類推法者。雖於無機物。亦不能發見有相當之理由也。

徵諸哲學史。推及精神存在之範圍於無機界者。亦哲學家一般之傾向。卽尊重自然科學如斯賓那賽、拉耶勃尼支、弗希尼、洛耶、馮德諸家、亦皆左袒是說。不特哲學者已也。自然科學者間倡道此說者亦復不少。尤足引起吾人之注意者。如植物學者尼楷利 Naegeli 嘗謂人類之精神。實遍存於自然界。而有運動有生命之精神作用。不過吾人在地球上到達最高發展之境而已。物理學家孳尼爾 Zollner 亦云。吾人以感覺之能力限於高等體系之物質者。歸納之材料過於缺乏故耳。若使吾人有更微妙之感覺。設如令吾人得目擊結晶體被傷害後分子之運動。則必不敢臆斷其運動絕對的非隨感覺而起矣。

如以上所述。吾人假定人類之精神爲最高。遞次至動植物無機物等低度之精神。謂物心之平行。通有機無機兩界而存在。不得謂非正當之見解也。復次有一問題焉。卽自吾人以下。旣有低級精神之存在。然則更有比吾人高級。而能包括吾人之精神者存在否耶。吾人之肉體。卽包括無數基本的有機體之細胞。吾人之精神生活。卽包括無數與細胞相應之基本的精神。然吾人之肉體。又爲高等統一的地球之一部分。復與地球同爲太陽系之一部分。更與太陽系同爲宇宙之一部分。與細胞之爲吾人身體之一部分。無以異也。然則更有包括吾人及其他有機無機無數小精神之高等精神。猶如包括無數細胞精神之人體精神者存在乎。對此疑問。理論上雖不能爲明確之肯定。然否定之殊屬非當。弗希尼卽熱心唱道地球精神之存在者也。夫地球內有液狀體。外有水陸空氣。及其他各部分。非猶吾人之四肢軀幹。等互爲有機調和之關係乎。潮汐晝夜寒暑交代。非如吾人之脈搏呼吸覺眠諸現象。而爲地球生命之律動 Rhythm 乎。且此等小律動之動物若植物。謂非地球大律動之一部乎。彼等之覺眠盛衰生死。非卽地球大生命之反映乎。是地球非無

數生物偶爾集合活動之舞臺。實乃一切生物胚胎發育之母體。生物者地球之所產。而爲地球生命之要素、之機官。猶如細胞之於人體也。若此生產一切有生有心之事物。而以之爲生命一部分之地球。云何不能認其自身爲有生有心者耶。今使吾人果認全體之地球。有包括其部分的精神之統一精神矣。則吾人又當擴張其類推之範圍。必謂包括地球及其他諸星體之太陽系。亦有統一之精神。終必進而達於宇宙精神之觀念。謂宇宙者宇宙精神之表現。世界者神靈之肉體。可也。

以上所論。誠吾人採用物心平行說之必然的歸結。至是而唯物論可謂完全打破矣。雖然、吾人非以唯物論爲全無根據之見解也。蓋自然界之事物。通有機無機兩界。得不用靈魂生活之元理。而始終以物理機械的理法說明之。此等主張。亦有充分之根據。而亦平行說之所容許。然是唯限於事物之一面而已。一切物質的存在之裏面。實有同於吾人意識之內的生活者存。且也欲問此兩面之中。孰足以示實在之眞相。則吾人必應之曰。物質界唯待吾人之感性。始能成立。即依存的相對的存在而已。至若表示實在眞相之獨立存在。則內的生活是也。（參閱第三編第二

章）若是則吾人尙當采用唯心論。而對於偏重物質方面之唯物論。終不能不認爲偏頗之見解矣。故如前節所云唯物論。雖足爲說明物質界自然科學之元理。究不能爲說明萬有全般之形而上學也。

第二章　宇宙論

第一節　概說

本體論上之疑問。存乎實在之本質。宇宙論上之疑問。則存乎實在各部分相互之關係。及其與全體之關係。然此疑問。從何而發生乎。今先列舉此疑問所由起之事實。次及宇宙論上爲說明是等事實所提出之假說如下。

從通俗之見解。必謂世界自個個獨立之無數事物集合而成。是等事物。固非全無關係。唯其關係。非事物存在上不可缺之要件。雖離此關係。猶能存在也。然若稍加深究。卽可發見通俗見解不當之論證矣。

（一）萬有一切部分。有恆久（時間）普汎（空間）之相制的（因果）關係者也。雖極瑣細之一事物。不能離一切事物之關係而存在變化。而一切事物。亦不能離此

瑣細之一事物而存在變化。一片之塵芥。其運動之影響。及於全宇宙。而全宇宙之影響。又集於此一片之塵芥。今試假定一片之瓦落自屋頂。吾人必謂是地球以相應於其質量之力引之故也。易言之。卽瓦片之運動。係其自身之各部分與構成地球各部之關係而決定者也。故地球之質量若微有變動。或其一部暫時失活動之力。則瓦片之運動必全然變異。不特此也。瓦片之各部分。亦復影響於地球。使地球向共同之重心而爲運動。是以瓦片之運動。決非孤立。不過與地球全部齊向於全體系之重心。爲統一的運動之一部耳。而此全體系又對於更大之體系太陽系有同一之關係。是前者所起之一切變動。雖極微細。其影響卽及於全太陽系。而此太陽系所有之變動。又影響及於更大之體系。終遂及於宇宙之全部。是空間上其存之物質分子。集合而成一統一的運動之體系。其各部之運動。唯包括於全體系運動之中。而爲其部分的運動而已。若時鐘之機械然。雖極細微之變動起於一部者。無不影響及於全部也。

以上既就空間上論其部分與全體之關係。更由時間上言之。一切之運動。亦非孤

立。乃始終統一者也。例如瓦片落自屋頂。爲暴風起也。暴風之起。爲地球表面温度之不平均也。温度之不平均。又爲某種原因而起也。如斯因果之連鎖。繼續於無窮。無論何時間中所有細微之變動。其關係皆及於過去及未來之事象。於是吾人得明言曰。無限的時間與無限的空間中。一切之運動。非偶然的運動之集合。乃單一之運動也。物質界卽單一運動之統一的體系。而各個之運動。皆有部分對全體之關係也。

(二)宇宙間爲普汎的法則之存在。　構成世界諸部分若要素。其活動之方法必齊一。皆可以單純之公式表之。如機械學之法則、重力之法則等。宇宙間雖極小之分子。不能外此法則而活動。若如論者所云世界爲各個獨立的要素之集合。則諸要素當能以自由之方法。各爲活動。普汎的法則何從而成立。蓋謂是等無數之要素。偶然可爲齊一之活動。是吾人所難於想像者也。

(三)宇宙之各部分。至其最小之局部。皆成相對的統一之體系。營相對獨立之運動。其性質與世界之全體相若。　太陽系以上吾人不能觀測。莫得而知之。而太陽

系則對於更高級之體系爲相對的獨立統一之體系者也。此太陽系中各部分之星體。又各保持其相對的獨立之統一。以一遊星爲中心。衛星環星拱合於其周圍。於此諸星體之中。吾人所得確知之唯一的地球。又有爲上述諸體系之縮圖。如有機體者在。有機體又成於相對的獨立統一之細胞。細胞又成於相對的獨立統一之分子。分子又成於相對的獨立統一之原子。質言之。宇宙中自極小部分至極大部分。悉皆有體制。有統一。謂之宇宙根本之特性可也。

（四）以上諸事實。不特物質界有之。精神界亦然。　先就時間上研究之。吾人讀古代偉人之傳記時。必發見其人與同時代及前時代之人。有不可離之關係。而受此時代全歷史界之影響。而此時代之發達。又與前時代之歷史。與後時代之歷史。有密切之關係。然則又得而斷定之曰。歷史的心意界。亦與物質界同爲統一之一體系。而於各個之中。攝合一切。一切之中。攝合各個也。更就空間上言之。人類分爲衆多之民族。是等各個之民族。以其心意內容客觀化之國語。爲精神生活之統一。而此民族又分別爲州縣鎭村等諸小體系。遞至於家族及各人焉。是心意亦漸次形

成其相對的獨立之體系。與在物質界者無異也。

是故萬有者。實合物質精神兩界皆從法則之支配。而爲統一之體系者。易言之。卽萬有乃秩序的調和的統一的之全體。爲吾人所不能不承認之事實。然則吾人對此事實。當如何說明之乎。解答之法約有三種。因是而有三種之宇宙論的假說。卽原子論、人格的神論、汎神論是也。

(一)原子論　謂萬有之有統一。乃絕對的獨立之無數要素。偶然集合而生。是等要素。名曰原子。Atom 本係獨立運動於空間。互相接觸集合。於是有吾人所稱爲事物與事物間之關係者生焉。

(二)人格的神論　或名超絕神論。謂萬有之形態。乃有創造的睿智之作用。豫先考慮世界所當取之體制及進程。以一定之目的觀念而構成之者也。

(三)汎神論　謂統一之元理非超絕於世界之外。乃內在於世界之中。萬有非多也、一也。構成萬有之諸要素。實非各個獨立。不過此一實在之部分耳。

第二節　人格的神論與原子論

人格的神論本以下之論證。爲主張之理由。是等論證。卽所謂目的論的證明 Teleological argument 是也。

假設今有一物。成於數多之部分。其各部分共同營爲統一之作用。而生一種有意義有價値之結果焉。則吾人必謂是乃某種智力之作用。豫先有一定之目的。而後爲欲達此目的。而排置結合此各部分也。例如鐘表然。爲數多部分所構成。若齒輪指針撥條等相結合共動之結果。乃起齊一之運動。以達計量時間之目的者。吾人決不能謂是乃機械各部分偶然集合而生者。必也有以一定之目的設計。而造作之者存焉。易言之。必有人焉。先具一種計量時間之目的。因是而爲一定之設計。以達此目的。然後集各種要素而結合之也。假令吾人不能目擊其造作之情況。或於無人之島中發見此鐘表。亦決不能以此爲偶然的生成者也。吾人觀察世界。亦何以異於是乎。吾人雖不能目擊世界當初諸部分排置之情況。然自然界各種之產物。其酷似人間之藝術的設計創造者。寧非隨在皆是。吾人雖欲不謂是乃一種營造的智力之所爲。不可得也。自然界產物中。最具有是等性質者。爲生物。其構造。其

作用。寧非酷類複雜之機械乎。骨骼、筋肉、神經、血管、臟腑、皮膚諸部分。實相結合共動。以營爲有意義有價值之生活作用者也。更就生物之一部分觀之。亦復類是。試觀眼之構造。視神經、角膜、靈視、玻璃液、虹彩、眼窩等各部。相結合共動。以營爲視覺之作用者也。如斯精巧絕倫之生物。果如何而生成乎。其在今日生於父母兩性之有機體無疑也。然其最初之起原如何。原子論者必曰。是蓋起於原子自發的結合共動之作用。毫無外來知力之必要。蓋無數之原子。爲瞽盲的運動。由是而起種種之結合排置。而於偶然之中。精巧之動植物遂得而生成焉。雖然、是說果合於眞理乎。今有一獅於此。將謂構成此獅之各原子。一時的偶爾集合。遂突然發現此獅乎。是豈吾人所能想像而首肯者。縱令讓一步而言。謂可得而想像矣。而此一獅者。猶不足以營生殖存續之作用也。於是當假定於同時同地。有無數之原子。以同一之方法相集合。突然復生一異性之獅焉。果如是則吾人想像之困難。不愈益增加乎。且不止此也。假令雌雄之獅。偶然生於同時同地。苟無充其食餌之他動物。猶不能存續其生活。因是又不可不假定有無數之原子偶然集合。以生成他之動物。而且

此動物者又必有偶然的集合之無數牝牡。足供獅之食餌而有餘。噫、此而可信。孰不可信。嬰壁德列斯 Empedokles 謂一個生物非一時的突然生成者。其初先生各個之耳目手足軀幹等而後互相連結。至於適合。乃成永久不離之生物云。亞里士多德反對之曰。集部分而成全體者非也。全體實存在於部分之先。部分唯包含於全體之內。乃能發展。雖小至一縷之髮。苟離其所屬之肉體。何得而生乎。果如嬰氏所云。是先生縷縷之獅毛。而後是等無數之毛。紛紛飛行空中。偶然齊入於獅之皮孔。而成獅體之一部。寧非滑稽之甚耶。譬如未加人工作用散在各處之無數石塊。一朝爲地震之故。偶爾集合。而自相琢磨結合。突然成一宮殿一廟堂焉。有是理乎。嬰氏之說豈不類是。是故吾人苟欲說明自然界或生物之起原。不可不假定有睿智的存在物。猶如人類之製造機械者然。豫存一定之目的設計。因是而排置結合諸部分。使營共動之作用也。

以上所述。乃人格的神論擯斥原子論。而主張超絕的神之存在之要點也。就哲學史上言。始攻破原子論之難點者。爲安那格哥拉士 Anaxagoras 謂世界之構造。

全支配於數理之法則。天體之進行。所以保持恆久之秩序者。為有理智若精神活動於其根底之故。瞽盲的原子之運動。決不能生如是之現象。柏拉圖亞里士多德二子。亦取是說。而以之為世界觀之根本思想。曰萬物所以具此形態者。非由於瞽盲之運動。乃志於善之思想之力也。然祇此思想若精神之元理。不足以說明萬有。因是不可不預想一能引受此思想之作用。且能阻礙此思想之實現之他元理存焉。此元理維何。即物質是。謂思想物質二元理共動之結果。乃生現在之萬有。思想能支配物質。則起善美之合理的現象。不能支配物質。則起禍惡不合理之現象。然此學說亦不無難點。即思想物質二元理之關係如何是也。思想何以能及其勢力於物質乎。人類製作器械時。先有豫定之目的。因此目的觀念而動其手。以排置物質。乃開製作之端緒。其思想之作用於物質之狀況。吾人所得目擊者也。然宇宙理智 Cosmical reason 其作用於物質之狀況如何。吾人不能直接目擊之。亦不能因思辨之力而發見之。於是乎欲由人類之營造的活動。類推而說明自然界之秩序調和。如超絕神論者。其說明遂難完滿。因是之故。而專重經驗之自然科學者。乃

至於排斥是說。而采原子論。亦必然之勢也。

原子論與超絕神論。質言之卽機械論的世界觀與目的論的世界觀。二說皆不免有難點。已如上述。以是之故。或重視甲說之難點。去甲而就乙。或重視乙說之難點。去乙而就甲。此二種世界觀。自上世至於現代。哲學史上。常兩相並行。在上世一方有梭格拉底派之唯心論目的論的思想。一方則有笛莫苦利德派之原子論機械論的哲學。兩相並峙。在近世哲學之初期。科學發達之結果。自然界之機械的說明日益進步。於是厭惡目的論之感情。亦從而盛。倍根笛卡兒既開其端。至於斯賓那賽實達於極點。然無何又生一種之反動。至十八世紀而目的論遂復得勢力。當時超自然的理智主義。在英德之哲學界爲最盛。究其原因。其一卽因當時之思潮。大有調和近世科學與古代基督教思想之傾向。如拉耶勃尼支渦爾夫其代表者也。其二則因十六七世紀間自然科學上之發明。重出叠見。世人多謂循此進行。自然界一切事象。皆得爲機械的說明之時期。行將達到。然事實上則反之。不特不足以說明從來困難之事項。且解剖學生理學等所發見新奇不可思議之現象。日益增

多。於是自然科學者雖不欲明白主張目的論。亦不得不取默認之態度。迄十九世中半。純粹之原子論殆絕跡於世。而德連伯爾 Trendelenburg 之生活的目的論的世界觀。（卽謂自然界諸現象中他不具論祇就生活現象言之非依目的說必不能有所說明）轉爲科學者間所採用焉。

要之機械論（原子說）與目的論（超絕神說）其不能排除一切難點。以說明自然界。二者殆無以異。於是吾人對於宇宙之說明。一陷於窮境矣。救濟吾人之窮境。而指示以新路者。達爾文 Darwin 之進化論是也。

超絕神論者最後所根據之城壘。卽生物起原之問題。以爲一切他之自然現象。雖得以瞽盲的運動機械的作用說明之。獨至於生物之起原。則非假定神的睿智之存在不可。然依進化論之論據。則是等生物之起原。毫不假借神的睿智之力。以自然淘汰環象之影響。從因果必然之理。而自然的生成進化者也。故使進化論猶能保持其命運。則超絕神論決不能爲說明自然之原理。

吾人於第一節已言宇宙論上因解釋之不同。可有三種之宇宙觀。超絕神論既不

成立。然則所餘之二種見解。孰爲正當乎。與事實得相調和者。多元的原子論乎。抑一元的汎神論乎。是等問題。非依據唯一之進化論所能解決。而當更爲一般的之考究。今先列舉原子論之難點如左。

(一)原子云者。思想上之抽象物。非事實也。 實際上存在者。唯有物體。質言之。渾一之物質界是也。各個之物體。各個之原子。唯成此渾一的物質界之一部分。乃得存在。決不能分離而獨存。吾人唯於思想上分析此渾一之物質界。爲個個之物體。又分析此物體爲更小之要素。終至於窮極之點。名之曰原子而已。一片之粉筆。粉碎之得微小之粒。更進而分割之。終至於分解爲性質互異之鈣及炭酸。炭酸更得分解爲炭素酸素。如斯而已。吾人決不能到達於可經驗的事實之原子也。故原子者。不過說明物理化學上之事實。便宜上假設之觀念而已。非實在之物象。今原子論者顚倒其順序。以思想上分析到達之終點。爲實存之物象。而以之爲物象終極之成分。謂世界者成於不可滅不可分絕對獨立之最小原子。噫、是何異乎以文字爲構成國語之絕對獨立的成分乎。兒童初學外國語時。將謂外國語成於詞。詞成

於單音。單音成於字母。故字母爲語言終極之成分。卽語言的原子。雖然、深思之。卽悟此言之誤謬。詞單音字母決非獨立存在之物。文法家語學者爲研究國語上之便利。分析而抽象之而已。原子之對於物理學者化學者之關係。亦無以異於是。

(二)若以原子爲實在物。終必陷於矛盾。　試假定以原子爲實在物。則吾人將謂原子爲有廣延者乎。抑無廣延者乎。若如上世原子論所云。謂原子有廣延。是必猶可分割爲小部分也。可得分割者必爲複合物。而與普通之物體同。非形而上之終極的成分。然則以之爲無廣延者乎。吾人將以何者爲原子之本質。如今日理論物理學者所云。原子之本質爲能力。原子者無廣延之力點也。誠如是。其如原子失其獨立性何。蓋力唯於活動時實現之。而活動必先有被活動之預想。無被活動之物。則力點原子不能實存。並不得而想像之。故以是爲物理化學研究上所設之概念則可。以爲形而上學的概念則不可也。

(三)謂獨立自存者而能互相影響。是矛盾也。　一般物體間互相影響。或主動。或被動。卽所謂相制之關係者。實非吾人所得認知之事實。A與B互相制之命題。實

等於A變爲a之狀態時。B亦變爲b之狀態。B變爲b之狀態時。A亦變爲a之狀態之命題而已。質言之。卽宇宙間各異點上自動的起發之變化。從一定之規則。而一致符合而已。今使以個個之要素爲終極之單位。謂可以絕對的獨立自存。則是等要素集合而構成全體時。謂能互相影響。是非至大之矛盾乎。各要素果獨立自存。則無論他之狀態如何。決不能變其自己之狀態也。

(四)獨立自存之物。決不能爲齊一的法則之所支配。　今使謂萬有非一也。多也。則此多數之要素。絕對的獨立自存者。復何緣而皆爲齊一的法則所支配乎。曷不各爲自由之隨意活動乎。吾人苟在山谷之中。發見無數岩石之斷片。皆有同一之性質。則必將推度之曰。是蓋一大岩石之斷片也。吾人決不能以此等齊一性爲偶然的發生者也。然則吾人對於萬有。何不能爲同一之推度。吾人謂各個事物表面上雖全然獨立。實則渾一的世界之部分。非至當之見解乎。

洛耶謂萬物受齊一的法則所支配。及其間有相制的作用。是二者實足以證明世界諸要素。非如原子論所謂獨立無關係者。萬有非假定爲渾一實在體之部分。則

相關之事實。無得而證明。試觀有機體。彼一局部不能爲絕對孤立之變化。苟有一部分起細徵之變動。則其他一切之部分。必應之而起變動。世界亦然。爲一渾一之體系。不容有孤立之作用。一作用與他之作用常相關聯。是無他局部之變化包含於全體系變化之中。在某定點之上必然聯屬者也。吾人若做斯賓那塞之說。名此全體(卽一如)爲神。則當謂一切相制之作用。生於神之中。無論何點所起之運動。必與餘點之運動相應。以成其統一的集合運動也。

要而言之。吾人由上述諸點觀之。世界者。非獨立多數之要素所集合。乃渾一之全體。各個物體之要素。不過此全體之部分而已。今若以此見解與本體論之皈結相結合。得無謂宇宙卽精神的全體(一如)之表現。而爲統一的內部生活之反映耶。誠若是。則吾人將到達於汎神論矣。

第三節　汎神論

依上節所論之結果。與前篇本體論所歸結之普汎的平行論。相合而觀。知宇宙萬有之運動。均以相制的關係而成一體系者也。由是而論。則宇宙論之結束。不能不

達於汎神論。然吾人於解釋此問題之前。不可不先論因果性與目的性之關係。

吾人於前節嘗否定人格的超絕神論之成立。然其否定之也。爲其主張世界以外別有睿智之存在。豫有其目的設計之觀念。以創造萬有。其說不足以成立耳。非並一切目的論的世界觀而悉行排斥之。蓋通物心兩界。一切萬有。悉受因果法則之支配。一切事象悉由因果的關係而起。實現今各科學所一致承認者。故若目的性與因果性不能兩立。則無論其爲如何形式之目的論的世界觀。俱不得以成立。否則雖否定超絕神論。其眞正之目的論。固得而承認之也。然依吾人之觀察。目的性與因果性決非矛盾者也。茲論之如下。

吾人於此所首當決定者。卽所謂各要素之結合。適合於目的者。其特性果何在。是也。對此問題。古代所謂目的論之原語。業已明定其義。目的論之原語爲 Teleologie 卽希臘語之 τελος (目的)與 λογος (思想)所合成。卽諸要素之排列運動。悉向於一定之目的。是也。而其所謂目的者。謂其排列運動之結果。爲吾人志向所及。且生此結果時。足使吾人感其滿足而已。故於此而有至明之意義二。卽(一)有

目的之結合。其諸要素間可含有因果之關係。(二)所謂目的性之觀念。其中並不含有計畫之意義。卽目的之觀念不必豫存於意識。而以目的衝動性 Purposive impulse 爲本也。此性質之表現於精神生活者。爲最明顯。蓋心意作用由其一面觀之。亦爲因果的關係之結合。凡一知覺一觀念之引起他觀念也。前者卽爲後者之原因。後者卽爲前者之結果。而情緒欲求之能變更觀念之進行。其關係亦猶是耳。然此觀念之聯合。又能本其意志。而生其所欲求之結果。以滿足其意志。是一方受因果性之支配。一方又能達其目的。然此目的非豫存於意識內也。例如建築家之設計家屋。其設計圖案既成之後。工人本之以營造家屋。雖以豫定之設計爲本。而建築家之設計。則非更有其豫定之設計以爲基本。然而此建築家之動作。與工人之動作。則皆所以達此共同之目的也。此雖僅就個人心意之一活動言。然卽擴其範圍至於個人心意活動之全體。更推而及於民族之精神生活。其例亦猶是耳。心意作用中。因果性與目的性常兩立並存。已如上述。至於物質作用。又將如何。一般之見解。多謂物質界祇受因果性之支配。毫不認目的性之存在。然此實自然科

學對於超絕神論過當之反動。而非正確之見解。夫自然界所有一切之部分。姑不具論。第就生活現象言之。宜無不認因果性與目的性之並存。例如捕獲食物。而食之。消化之。以營養其身體。雖爲生活保存之原因。而由一方面言之。則生活卽爲目的。而此等官能。則達此目的之手段。官能旣屬手段。則司此官能之器官。卽爲達此目的之方便物。視之官能。旣爲生活而存在。則司聽之器官。卽爲視之官能而存在。唯物論派機械論派學者之見解。往往不以是說爲然。謂動物有目故能視。非爲視而生目。有角故能牴。非爲牴而生角。然信如是說。將謂蜘蛛非爲欲捕蠅而結網。爲旣有蛛網而蠅乃爲所捕。而蛛復有口。而蠅乃爲所吸入。此間唯有因果關係。而毫無目的之意義。且不獨蜘蛛然也。至於人類之動作。亦當依此以解釋之矣。所謂臨淵羨魚。退而結網。有目的之動作。不能以存在。吾人之結網而漁也。不過手之自然的動作之結果。絲乃結合而爲網。而其網又以自然的結果而落於水。魚乃入其中也。若此極端之說。在反對目的論者。恐亦不敢主張。則將謂惟人類獨有意志與目的觀念。其活動爲有目的。若然則於蜘蛛之活動。何以獨不許其有目的乎。夫唯物

論者之主張。非謂人類不過動物系列中之一員。其差別祇在程度之高下乎。然則何爲於人類之活動。獨認其與動物有特別之區別。將謂動物無意志乎。則意志爲精神生活之根本要素。既認動物有精神生活之存在。卽不能否認其意志之存在。將謂動物無目的觀念乎。則人類之活動。固有不具目的觀念者。如咀嚼嚥下消化等。非深明生理之意義者。固亦不有其目的觀念。然其活動則不能不謂其有目的。於人類之生物作用。既悉認爲有目的。則於同一系列之中。僅有程度差別之動物。而獨否認之。於理爲不當。若一切動物。其個體生活保存之活動。果爲有目的。則若產卵。若孵化。以迄器官之發展構成。亦不能不視同一例。又若動物之活動中。所謂動物的活動。卽隨意活動。既認其爲有目的。則必並其植物的作用。如循環消化等營養作用而承認之。蓋營養作用與隨意活動。其間固不能有嚴密之區別也。若於動物之中。既認其植物的作用爲有目的。則於植物界之營養作用。又無術以否認之。何也。營養作用固通動物植物而無二致也。雖然、吾人推論之點。僅以植物爲限乎。更進一步言之。則萬有之理。實詔吾人以目的性可擴於全自然界而咸宜也。蓋

生物之於萬有。決非居於孤立之地位。卽如動物之生存於地球。亦實賴萬物之共存。非有植物界。則動物界不能存在。非堅硬之地殼化爲土壤。則植物界又不能存在。而此土壤又非時時潤以雨水不可。而雨之成因。又在大地之水化爲蒸氣而上昇。遇溫度之變化而下降。然則太陽之放熱。又爲其主要之原因。是雖地上一片之草葉。非藉全遊星系之排置運動。及自然法之力。實不能發生。不能存在矣。然則吾人若於自然界之一點認其有目的性。又不可不擴而及於全自然界。卽若自然界之一點果有擬人的活動。則此活動必可推及於全自然界而無容疑。若一方面既謂人類與他之自然物不能有其畯別。一方面又否認目的性自然觀。則矛盾之甚者也。

論者或謂無內的生活及意志。卽無目的。目的性不能推及於無機界。是蓋由唯物的自然觀。以自然界爲無生命之原子之集合。乃生此謬見。不知以自然界爲無生命之原子所集合。人格的目的論。實與機械的唯物論同其主張。人格的目的論。正謂自然界由無生命與活動之原子集成。故非假定一能畀以活動生命之超絕睿

智。則不足以說明自然界之活動與生命。而自然科學者之反對之也。則謂此外部的精神。吾人實毫無所感知。且假定此精神之存在。於自然現象之說明。亦毫無裨益。若此之駁論。科學者之主張誠是也。然更進而并有機界而不認其目的之存在。則其說之不完。又予人以可攻之隙。而人格的目的論且起而乘其弱。此兩自然觀之爭執。所以循環無已。故以自然界爲無生命無活動之原子所集成。實兩自然觀共通之誤謬。吾人唯排斥此誤謬之假定。而採前章本體論所論定之普汎的平行論。斯自然界之說明。乃得一道之光明。蓋內的世界。卽意志之世界。實與物質界同其廣延。精神實遍滿於無機有機兩界。而無有遺漏。嚴格言之。卽於物質界祇有物理的因果性之存在。而目的性則存於與物質界並行之內界。單就物質界方面言之。則一切自然作用。固徹頭徹尾悉得以因果性說明之。而不容睿智的原因之干涉。然物質作用必有其平行之內的作用。物質作用卽爲此內的作用之表現。而內的作用則始終屬於目的性者。故吾人於關係於此內的作用之物質作用。亦附以目的性。乃謂此物質狀態亦有其目的性。蓋便於言語之簡單而已。由普汎的平行

論之所論。內的生活之存在。不限於有機。實遍萬有而共有之。故吾人得通有機無機兩界。而悉以目的性觀察其物質的作用也。

夫吾人所得明確認知之內的作用。本限於萬有之一極小部分。其餘則悉本於類推。而直接認識之對象。則皆此內的生活之表現。故目的論的解釋。倘不脫假說若不確實的可能說之範圍。而因果的說明乃占科學之主要部分。固亦當然之勢。然必謂自然界全無目的。全無意義。則實不思之甚者也。

由上所論。知因果性與目的性可以並立。哲學之究竟的說明。唯心的說明。可與自然科學之因果的說明。並行而不悖。然則人格的神論之主張雖破。而其他之目的論不隨之而俱破。而吾人所主張之唯心的汎神論。仍得以成立也。

茲將唯心的汎神論所主張之要點。約舉之如下。

（一）世界者。一渾一體也。　各個物非絕對的獨立。實存在於全一之中。而爲全一之相對的獨立之成分而已。斯賓那莎所謂世界爲一個之本體。萬物爲其中所含本質之變態。是也。

(二)全一以自然及歷史之方面。表現於吾人之知識。卽斯賓那賽所謂本體之發展。於廣延及意識二屬性之下。爲吾人所認知。是也。惟此命題由認識論上考察之。不得不稍變其意義。蓋本認識論之研究。知物心卽廣延與意識兩方面。原非同等。精神實爲眞實在。物質界則此實在之映於吾人感性之現象而已。此事實之研究。當詳於第三篇第二章。

(三)物質界所有之相制作用。實全一爲發展其本質而有之內的必然性也。此內的必然性。雖云必然。然非由外部所生之必然。實應其內部自發目的之必然。故同時且具有絕對的之自由性。斯賓那賽所謂本體以內的必然性發展。是也。

以上三項。實唯心的汎神論之特徵。然則汎神論中所謂神者。精神的之全一而已。易言之。卽精神也而非物質。唯一也而非衆多。而其所謂一者。非與多相對之單一。而爲統一衆多之渾一已耳。

第三編　認識論

第一章　序論

認識論爲輓近哲學問題之中心。哲學者中多傾注全力於是。而輕視形而上學諸問題。有謂認識論卽爲哲學者。或卽不若是之極端。亦皆以關於認識能力及限界等認識論的硏究。爲解決一切哲學問題之關鍵焉。

然徵諸歷史。則哲學不以認識論爲出發點。而常自形而上學始。哲學最初之目的。在於考究宇宙之形態生成。實體之性質起原。及夫靈魂與肉體之關係諸問題。至於認識之本質及其可能。則經長久歲月之後方始發生者。蓋形而上學問題之解答。常引起種種不相容之學說。與反對矛盾之見解。使吾人難於取捨選擇。終至發一疑問曰。吾人果有解決此等問題之能力與否。是誠認識論之所由起。古今同出一轍者也。

上世之希臘哲學。從宇宙論及自然哲學的考察而起。挨奧尼亞 Jonia 派挨列亞

Elea 派原子論等之哲學。謂皆形而上學之體系可也。卽柏拉圖亞里士多德之哲學。亦不能脫離此領域。就中非無認識論的考究。然不過依據形而上學之立脚點而已。關於眞正認識論問題之考究。實自希臘末期之亞卡埊美 Acdemy 派及懷疑派始。近世哲學之初期。亦專以形而上學的體系之建設爲目的。如笛卡兒荷伯士斯賓那賽拉耶勃尼支諸家。雖略有認識論上之意見。亦惟根據於形而上學之結果而已。至於認識論有獨立之研究。則自洛克悟性論之著作始。其緖言有曰。認識論者。對於形而上學批評的省察之結果也。蓋洛克以爲形而上學者欲以知性研究知性限界以外之事項。吾人欲指摘此缺點。首當研究其知性之限界及權能如何。而後論定可能的知識之對象。是卽認識論之任務。休謨 Hume 亦與洛克有同一之傾向。在法國此說之重要代表者爲謙謨。Comte 名認識論爲積極論。又輸入德國。幾經變遷。遂有康德之哲學。名認識論爲評判論。爾後思辨哲學者根據認識論建設新形而上學之體系。其間獨斷的唯物論稍盛。認識論之研究又稍呈衰象。至新康德派出。評判的考究遂復興焉。

認識論之研究。不外歸着於二種問題。即（一）認識之本質如何。（二）認識之根源如何。易言之。即（一）認識果係何物。（二）認識如何而得之二問題也。而此二問題者。又各有反對之見解。實在論與觀念論（現象論）爲第一問題之二反對說。經驗論（感覺論）與唯理論爲第二問題之二反對說。主實在論者曰。認識者實在體之精確的表現。所有之寫象。即完全表示客觀事物之眞相。主觀念論者反之。曰。寫象與事物。思想與實在。全係二事。不能比較者也。主經驗論者。謂一切之認識起於知覺。由是等知覺之結合。而起經驗。又因無數經驗之集合整理。而生科學。主唯理論者反之。曰。眞認識即科學的認識實由於理性。詳言之。即吾人之知性。先天的具備一定之元理。毫不依賴經驗。而一切眞正之認識。皆由此推理而發展者也。

一切認識論。必皆對於上述二種之根本問題。有所解決。而其答案又皆歸着於以上四種。故吾人於認識論上得下列四種之根本的立脚點焉。

（一）實在的經驗論　謂吾人得依知覺而知客觀事物之眞相。此說最合於通俗之見解。

(二)實在的唯理論　謂吾人雖得認知事物之眞相。然非憑知覺。實理性爲之也。此見解爲一般形而上學諸體系所采用。柏拉圖斯賓那莎黑智兒諸大家皆主是說者。

(三)觀念的經驗論　謂吾人認知事物唯賴知覺而已。然此知覺者實不足以示事物之眞相。由認識論批評形而上學之唯理派學者多屬之。休謨其代表也。

(四)觀念的唯理論　謂吾人得以純粹理性之力。毫不依賴經驗。先天的認知世界之事物。然其所得知者。非實在之眞相。不過表現於吾人之現象而已。然卽此現象。亦非純粹理性所得盡知。唯得其形式而已。是卽康德之見解也。

第二章　認識之本質

第一節　朴素的實在論

對於認識與實在之關係。從通俗之見解。謂吾人感性的寫象。極類似客觀之事物。猶如模寫之類似原物者然。在外界之空間。有離吾人主觀而運動之物體。此物體不僅有廣延拒入之性。且如色音香味等諸性。亦皆具備。卽謂吾人一切感官所寫

象之相。屬於客觀之事物。而爲其絕對的性質。是卽朴素的實在論之立脚點。然若稍加以考察。則知此見解有種種之難點焉。

(一)夢幻覺錯覺等普通所認知之感官知覺的迷誤。　吾人之感官欺我者也。雖未必常欺我。亦必有時欺我。棒入水中視同兩折。是非視覺之迷誤乎。吾人猶得以觸覺匡正之。然觸覺亦不能無迷誤。吾人更將以何者匡正之。熱病者常以幻覺錯覺誤爲知覺。見乎無形。聞乎無聲。夢中之意識亦然。而病者與夢者則以其幻若夢爲絕對的實在。不能意識其爲迷誤也。

(二)因概念的思考所認得之感官知覺的迷誤。　萃農 Zenon 謂運動者。一物在某點同時又不在此點之謂也。然此非吾人所得思考。故運動決不能存在。而與吾人以此運動寫象之感。實欺吾人也。柏拉圖亦云知覺常以事物爲同時生起消滅。卽同時描寫有與非有之兩相。是不可以思考。不可思考者卽不可以存在。故感性的事物觀悉皆迷誤。眞理者之發見。當本於處理不變的對象之概念的思考。如數理學等是。

(三)依生理學所認得之感官知覺的迷誤。　夢幻覺錯覺等非尋常之現象。其爲迷誤。人皆知之。然不特此而已。吾人之尋常感官知覺。亦非眞足以示事物之眞相。今試由生理學上之研究論之。如吾人謂砂糖甘。從朴素的實在論。則此甘之性質。卽存於砂糖也。然不觸於舌。則砂糖非甘。觸於舌而感甘味。始得謂之甘。則此甘味者。決非存於砂糖。實存於吾人之感性。砂糖固或具有使吾人可以感甘味之力若性質。然是決非甘味之爲物也。若無受此力之舌。則無所謂甘。亦無所謂苦也。他如音色等之知覺的性質亦然。無耳卽無音。無目卽無光與色。吾人所得認爲存於客觀之事物者。唯此觸發吾人之感官。引起一定感覺於意識界之力若性質而已。近世科學則已發見此力之爲何物矣。曰大氣之波動。與他彈性分子之運動。引起音感。以太 Ether 之運動。引起光感而已。

是故謂色音香味等吾人所感之相。卽事物之眞相。如朴素的實在論所云。實屬謬妄。離吾人之意識而存在者。實唯物質之運動。此運動觸發吾人之感官。而引起色音香味等之感覺耳。然吾人僅以此解釋而滿足乎。是不然。必當更進一步。而問此

物質之運動。果存於客觀否耶。然認識論上之考察常止於此點。以為物質者離吾人之意識而存在。具有廣延拒入諸性與力。至吾人感官所感之諸性質。非屬於物質自身。唯存於吾人之主觀。物質惟能觸發吾人之感官。而引起是等之感覺而已。且是等之力與其結果之間。實無何等類似之點。音自謂音。與刺激聽神經之大氣波動。不相類似。光自為光。與以太之波動。不相類似也。可感的性質。不過實在之表號而已。若是者與文字為音之表號。言語為觀念之表號等。無以異也。

十七世紀間認識論之考察常止於此。所謂可感的性質。惟存於主觀意識之內。物質離吾人之意識而存。感覺乃因此物質之運動而引發者。此實笛卡兒荷伯斯賓那賽洛克諸家一致之見解。洛克特申繹是說。設第一性質第二性質之區別。謂第一性質者。離主觀而屬於物體自身之性質。廣延、拒入、可分、運動之四性質是也。此第一性質者。任何物體。任何情況。無不具備。第二性質則非屬於物體自身。唯關係於吾人之感性而得存在。如色音香味等是。今日生理學者哲學者中往往止於此見解。然吾人決不能以此為滿足。何者、若以第二性質為主觀的。則以同一之理由。

不能不謂第一性質亦屬於主觀。而謂具有廣延拒入性質之物體。離吾人之意識而存在。殊不能有何等之證據。今試列舉其理由如次。

(一)第一性質之寫象。亦猶第二性質之寫象。來自知覺者。無耳、無目、不能認識色與音。無視覺、無觸覺、無運動覺、亦不能認識有廣延拒入諸性之物體。然則物體本質之諸性。謂非知覺之內容可乎。

(二)第一性質之知覺內容。其非全由外界受動的而得。而由內界自發的產出。猶如第二性質。無以異也。論者或謂物體之空間的映象。印於網膜。而起空間的物體之知覺。故廣延性全係受動的知覺。然此乃謬見也。何則、映象固屬空間的。而此映象自身非即知覺。必因網膜中視神經末端之光線的印象。自神經纖維傳達於腦髓。而後知覺從而發生。且此傳達作用。即空間的映像到達於腦髓乎。是必不然。廣延性果離主觀而存夫外界與否。姑置勿論。此空間的映像自身。決不能即自外界而傳達於內。必也以某種刺激爲緣。而於內部新自造出。與色音香味等之知覺。無以異也。

然則以廣延拒入等爲屬於物體自身之第一性。與色音香味等之第二性相區別。謂廣延拒入諸性爲本質之物體。而屬於客觀的存在者。非也。物體云者。亦不過以一定之刺激爲緣。而由吾人知性所創造之主觀的產物而已。是故廣延、拒入、可分、運動諸性。究亦與色音香味等同爲過境的實在而已。

揭破洛克區別第一性質第二性質之矛盾。而達上述之結論者。拔克列 Berkeley 其人也。拔氏謂物體卽寫象。物體之存在。卽所知覺之謂也。在拔氏以前。亦有於形而上學上主張是說者。上世如柏拉圖。近世如斯賓那賽拉耶勃尼支諸家。其立論之點雖各有不同。而歸結則與此相等。皆主張空間的世界非眞實在。廣延可分諸性。皆與絕對的實在不相容者。拔克列之旨趣。在以認識論的觀念論爲基礎。建設形而上學之唯心論。康德則輸入此等思想於德國。倡導觀念論。其後遂爲形而上學的唯心論之出發點。康德以爲吾人認知自然界(包括內外界)必不可無何等之因緣。卽所謂過境的實在者。(謂之物如或稱本體)觸發吾人之感官。然若吾人所認知自然界之時間性空間性因果性本體性等。決非屬於實在。實爲主觀所賦

與者。卽如規定時間空間性之數理的法則。及因果必然之關係。實體永存之法則。亦皆非存於客觀。唯屬於主觀所產思考之形式而已。易言之。卽使吾人引發自然界之知覺認識者。雖爲物如觸發之結果。而使吾人有現在認知之自然界者。則主觀之作用。是故依吾人之感性與悟性。決不能知實在之眞相。不特空間的性質之外界爲然。時間形式內所起之內界。亦莫不然也。

雖然、論至是吾人又不能不進一步。謂康德物如之假定。亦自相矛盾者。一方言因果性惟存於現象界。非屬物如。他方又謂物如觸發吾人之感官。而認兩者之間有因果之關係。是非矛盾而何。爾後祖述康德哲學而揭破此矛盾之點者。爲裴希脫。裴氏謂寫象卽爲唯一之實在。寫象以外更無一物。於是絕對的現象論遂爲認識論考究之終極。然自吾人觀之。果以此爲正當之歸結乎。次節當詳論之。

第二節　觀念論

一　內界的觀念論

絕對的現象論者曰。吾人所認知一切事象。要皆不外現象而已。非實在之眞相也。

易言之。吾人之認識。無論何點。皆與實在不相一致。不特外界之認識爲然。卽內界所認識。亦非實在。吾人今先檢覈內界的現象論之當否。次及外界的現象論。

論者曰。吾人唯得認知自我之現象（卽精神之用）而已。自我之本體（卽精神之體）如何不可得而知也。是說者果有何等之根據乎。論者所云可分析爲二事。曰(1)於精神的現象卽意識狀態之背面。有精神之本體存焉。(2)吾人不能認知此本體。是也。若第一命題爲眞。則第二命題自然亦眞。吾人於己所得知者。唯有感覺觀念感情意志等之精神作用而已。至於本體卽主宰此作用者爲何。無得而知之。如第一命題所云。現象之外有本體。作用之外有主宰作用者。其說果確。則第二命題自因而成立。然精神現象之背面。果確有此不可認知之本體乎。依吾人之觀察。精神的本體之靈魂觀念。不過空虛之抽象物而已。靈魂者何。卽心意生活之統一的狀態而已。離可統一之個個要素以外。別無統一。卽於個個心意現象以外無靈魂也。

請更進而論之。從通俗之見解。往往以爲實在可分爲三種階級。(一)物。(卽本體)

(二)性質及能力。(三)活動及作用。是也。謂物(卽本體)者。具一定之性質及能力。發爲活動及作用。是以活動及作用必待夫性質及能力而後表現。性質及能力必依乎本體而後存在。由獨立之度言之。活動居於最下位。性質次之。至於獨立自存不待他物而存在者。唯有本體而已。故眞正之實在。卽本體是。且通俗之形而上學。又往往分此本體爲物質的(廣延的)與精神的(思考的)二種。此二種之本體。又各異其性質與能力。物質則有拒入性慣性引力斥力親和力等。精神則有感覺記憶想像感情意志等之能力云。

對此通俗的見解。第一問題。先問所謂性質能力者。是否能離活動作用而存在。今有白墨一塊於此。是必有種種之性質與能力。第一拒入性。彼於所占領之空間。有拒絕他物體攙入之力。次則白之性。對於投射之光線。有以一定方法反射之能力。次則重之性。有壓其支持此物體之力。復次則可爲書畫之具之性質。卽有於黑板上印寫白線之力也。然則是等之性與力者。果爲個個之實在。存宿於白墨之中乎。如所謂印寫白線於黑板之能力。其在未引此白線之時。已成一種特別常住之要

素。存在於白墨之中乎。果然則被印此白線之力。亦不得不謂早存宿於黑板中。由此推之。吾人之手亦於種種能力之中。有一種書寫之特別力。且是力者又非單一之物。當別爲白墨力、鉛筆力、毛筆力。更分爲德文書寫力、英文書寫力等。種種歧異之形態而存在。若此論結。無論何人必不之信。故謂白墨有引白線之力者。非以此力爲一種特別實在之要素。存宿於白墨之中。謂以是磨於黑板面時。其一部分附着於黑板而印其摩擦運動之迹耳。質言之。吾人預想於一定情況之下。必引發一定之作用。乃結合此預知之事象。而實體化之。認爲白墨常住之所有。附加以性或力之名稱耳。是故性與力者。決非特別之實在。不過吾人藉以表示諸事象關係之思想的形式而已。

以上唯就物質的本體之性與力而言。至精神的本體之性與力。亦無以異於是。且吾人於此更得而明瞭認知之。曰克己之力。曰勇敢之力。皆非特別存在於吾人靈魂之內者。不過預期其遭遇危險或誘惑之時。能發現一定之行爲耳。他如記憶力理解力意志力等。亦何莫不然。是固往昔心理學上所已公認者也。黑爾巴特Her-

part 謂精神上諸能力皆非特別實在之要素。亦非可爲說明精神現象之原因。眞實在惟寫象欲求感情等是。科學之職分。即在於發見是等作用間齊一之關係是也。

性與力不能離活動作用而獨存。吾人既得而知之矣。然則第二問題。即體能否離乎用。活動者能否離乎活動而不失其爲實在是也。

吾人先自精神的本體考究之。通俗之見解。以爲感覺寫象感情欲求等之意識狀態。爲靈魂之活動。非其本體。靈魂之本體。則離此活動而獨立存在者。靈魂之活動。來去消長無常。至其本體。則常住無變不生不滅云。雖然、吾人果能首肯是說乎。靈魂之本體。亦與靈魂之性與力同。不過活動作用之實體化而已。若悉捨去靈魂作用之心意狀態。所餘者當有何物。心意狀態即眞實在。不特有其支配者而獨立自存者也。論者或謂個個之感覺感情意志等。決不能設想爲獨立孤存者。必也有支配此感覺感情意志。而爲其所有者自存。且使不認此共同基礎之靈魂本體。將何得以說明意識之統一。及注意反省克己等之事實。是誠然。吾人亦於或種意義上

不能不認有靈魂。唯其所謂靈魂者。決非如論者所云離夫意識狀態而存在者。實卽意識統一自身之謂也。易言之。統一的心意活動之總和。卽爲靈魂。個個之心意狀態。決不能離全體而存在。唯於全體統一之內乃能存在。是固心理學之所證明者。以此意義而言。謂個個之心意狀態支配於全體統一之靈魂。卽依靈魂而存。固無不可。若以靈魂爲離夫活動作用之體。則斷斷不可。試問論者果以靈魂爲體。則其本質爲何物。若以思考感情意志等爲本質。是卽吾人所謂不能離其作用而存也。或如洛克康德之說以之爲不可知者乎。吾人將問假定此不可知之靈魂。有何必要。論者或曰設想靈魂之存在。乃說明自己意識上所必不可免者也。何則、吾人個個之心意狀態。常覺其統屬於個體的生活之統一體。故吾人不得不假定於個個狀態之上。有常住之己體云。雖然、吾人卽假定有此共同之不可知的本體。抑又何益。所假定之體已不可知。更何能據之而有所知。以解釋人生之問題。祇謂甲乙丙丁諸狀態屬於某種同一之體。便得產出此諸狀態之統一的意識乎。果然則於一本體中所有多數偶性之結合。必能悉數意識之而後可。不然則心意狀態果爲

統一的意識之部分。靈魂本體必當備其他何等特別之性質。而其性質爲何。是又一疑問矣。苟不能解答此疑問。則雖假定靈魂之體。終無所得也。

由上所論。知離乎精神之用。別無精神之體矣。於是內界現象論主張之點。即前舉二命題中之第一命題。已完全打破矣。吾人當歸論本節之主題。即吾人得認知自己內的生活之眞相與否之問題。則將答之曰。吾人所感知之意識狀態。即自己之眞相。感情寫象思想等之眞相。即如吾所感。吾所印。吾所思。易言之。即所感者。所印者。所思者。實即感情寫象思想等之存在。離夫所感所印所思。即無感情無寫象無思想耳。區別現象的自己。與本體的自己。謂前者可知。後者不可知。是誤謬之見也。吾人固不敢謂自己之眞相。得悉知之而無遺。就過去之生活而言。其存留於記憶者幾希。就現在而言。其不能同時入意識閾者不知凡幾。就未來而言。未來者黑暗也。吾人關於自己知識之不完全。固不待言而明。然此不完全者究因經驗所制限。非其性質上本不可知。惟於分量上不能完全知之耳。於是吾人不得不擯斥認識論上之絕對的現象論。而對於內界先確立實在論焉。曰吾人苟認自己爲實在。則

其實在之眞相。固可得而知者也。

二 外界的觀念論

依本章第一節所述。知物體者不過現象而已。主觀之產物而已。穆勒 Mill 有言。物體云者。謂感覺常住之可能也。蓋謂某某物體存在者。卽信某某之知覺必有如何之結合之義已耳。設云『此處有紙』此之意義。蓋謂以目接之有一定之視知覺。以手撫之有一定之觸知覺也。又若吾人既離此處。仍謂該處有紙者。亦謂確信若自己或他人果到該處。必感一定之視覺若觸覺。無此確信。決不能謂該處有紙。既有確信。若至該處而仍不得所豫期之感覺。則謂其紙已移轉於他處。若無論何地。所至之處。均不得此豫期之感覺。則謂之紙已消滅而已。故物體存在之一語。與知覺可能之一語。有普汎之關係。論者或云構成此物體之元素。在於精神未發生以前。卽已存在。精神雖絕迹於地球。物體猶依然存在。然則物體者。非可離吾人之知覺而存乎。雖然。卽此議論。亦不過假定有吾人之意識。斯有云云之知覺已耳。其意亦謂若地球生成之初。卽有若吾人之意識者。必將首先認知星雲之大塊。又知

其中有各種元素。並目睹此元素爲種種之變形。遂化合爲物體耳。是則終不能脫離對於一定之意識之立脚點也。吾人謂一物體存在時。究不過確信對於可能的意識。有一定知覺之可能而已。故無意識。無知覺。卽無物體。物體者唯有相對的存在而已。如康德所云。物體不過對於一般意識之現象是也。

然則與此相對的存在(卽對於意識之存在)相應。更有絕對的存在者存乎。所謂物體之現象。可謂爲與意識無關係之實在之表現乎。是亦不可不深加研究者。

吾人固確信外界爲何等實在之表現者。世界非徒吾人意識內之幻影。有所以表現爲物質界之物如者存也。物如者何。康德曰。是吾人所不可知。雖然、吾人之意則將如叔本華及其他唯心論的哲學者所云。物如可得而知也。今先就最切近者而言。生物對於吾人直接所表現者。雖爲肉體。吾人則確信其有他之實在。與吾人自己內部所經驗者相同。何則、吾人對於自己常作兩面觀。自己之精神肉體兩作用中。常爲規則的之交通。如有感情之興奮。則血液循環及身體態度之變化。卽隨之而起。又如肉體上受何等之影響。則情意之作用。必從而表現。吾人肉體之生活。卽

精神的生活之映象。肉體之有機體系。卽意志衝動的體系之可感知者。易言之。肉體者、精神之可視的表現也。如斯以內外二重之形式認知之自己。實爲吾人廣義解釋外界之關鍵。吾人由自己類推。而知物質的作用。皆不外精神的作用之表號。且吾人依物質的表號以揣摩解釋精神之作用。在人類界極其巧妙。凡運動體態顏貌等至微之變化。皆爲揣摩內的狀態之表號。吾人反至忘其爲表號之解釋。而有直接他人思想之感。駸至有人於此。猝云吾人所感受者。非眞正之思想。不外物質之運動。聽者非加深密之考察。必不能驟喩其意矣。

然則藉物質以解釋精神之法。其適用之範圍。果以何者爲界。是固不能有明確之區劃。然吾人得概言之曰。吾人解釋物質界之能力。與該物質與吾人類似之量。及關係之度相比例。物體愈類似於吾人。且與吾人關係最親密者。吾人對於物體之解釋。愈近於正鵠。是以吾人解釋家人之心勝於他人。本國人勝於外國人。同種人勝於異種人。文明程度同者勝於程度異者。至於動物界則無言語之助。欲窺知其內的生活。殊甚困難。然關於執意欲求等之意志的活動。猶得察知其一二。植物界

則愈益困難。唯得因其枝葉及根之所趨。而察其好惡之傾向耳。更進及於無機界。吾人殆全不能推度其內的生活。其物象遂爲吾人不可解釋之內的生活之表號矣。雖然、由認識論上之考察。無機界亦不能不承認其有內的生活。之存在。何則、謂無機物不過物質云者。卽以彼等爲單純之相對的存在。離吾人之意識。卽爲無物。不然、則必以無機物爲何等物如之表號。而吾人於規定此物如之性質時。舍從動物界所確信之精神的以外。無他物矣。於是吾人從認識論上之考察。亦如形而上學之皈結。通有機無機兩界。不能不認有內的生活之存在。因得一認識論的最後之結論曰。吾人於自己自身或同類之範圍內。得認識實在之眞相云。

最終又當注意者。吾人外的現象之認知。與內的生活之理會。其間實有奇異之關係存。卽認知愈多者理會愈少。而理會愈多者認知愈少。無機物之作用。吾人所最容易認知。可以數理的機械的計算之。至於生活作用則不然。然而吾人於推度內的生活。則於己爲最審。動物植物次之。無機物最難。蓋外的表現之因果的機械的說明。與內的生活之類推的理會。正爲反比例也。

第三章　認識之根源

第一節　唯理論

關於認識之根源。通俗之見解。多近於感覺論。謂對象之認識。由感覺的知覺而起。然哲學之研究。常排斥通俗之宇宙觀。唯理論卽於是乎起。蓋謂哲學自身卽與通俗之思想異其根源。通俗之認識。依據乎感官。而科學與哲學的認識。則從思考或理性而起也。

就此點而言。希臘各大思想家之意見。皆相一致。謂認識之眞理非從感官得來。希格來得斯 Heeklaitus 曰。若吾人無善能理解言語之靈魂。則耳目對於吾人。一惡證人而已。蓋謂吾人不可盲從感官之所指示。要當以思考之力批評而解釋之也。至於依列亞 Elea 派之哲學者。益擯斥感官之見解。以爲眞理之淵源。悟性而已。感官以單性之世界爲多性。以常住不變之世界爲運動生滅。欺蔽吾人。引發迷妄者也。萃農則根本理性。謂可感的世界之不可思考者。皆非實在。他如迭莫格里得 Demokleitos 柏拉圖二家。雖於他之論點立反對之地位。至謂表示眞理屬於悟

性。不屬於知覺。則二者相一致。至於近世哲學初期。諸大家之認識論上立脚地。皆謂之唯理論可也。笛卡兒荷伯斯賓那賽拉耶勃尼支諸家莫不皆然。且此諸家皆欲以不依知覺經驗之數理學爲出發點。適用於物質界。而立數理的物理學。更進以建設數理的宇宙觀。近世哲學者中。亦常有一部分倣效中世斯哥拉派 Schola 之哲學。欲從論理上證明神之存在與靈魂之不滅。而以建立唯理的神學爲目的。

今試綜擧唯理論之根本的特徵大約言之。卽謂眞正之認識卽科學的認識者。悟性之所產也。吾人之悟性。毫非基本於知覺經驗。先天的具有正確之元理。而眞正之認識。卽由此元理演繹推理之結果。如數理學純由內部觀念之關係。追究推理而成立。卽其適例。如是主張之唯理論。有必須解決之疑問二。（一）唯理論者曰。吾人之悟性先天的具有正確之元理。以此元理爲起點而演繹之。遂得眞正之認識云。然吾人之認識如何而能到達此絕對的之第一原理乎。（二）眞正之認識。果無待乎客觀之經驗。始終爲吾人悟性之所產。則此認識者。如何乃得與客觀之實在界相契合。易言之。卽單純由主觀產出之認識。如何而能適用於客觀界乎。蓋凡科

學認識之目的。在於考究客觀界之事物。而謂毫不依據客觀經驗。純由先天獲得之思想。能與客觀界調和契合者。是必不可無何等之根據存也。

吾人依上述二種疑問之解答。得區別唯理論爲三。(一)形而上學的唯理論。(二)數理學的唯理論。(三)形式的唯理論。柏拉圖斯賓那賽康德三子卽此三派之代表者也。

形而上學的唯理論。　論者曰。實在卽思想。故吾人得憑純粹之思考而認知之。是說之代表者柏拉圖有云。感覺的知覺之世界。非眞世界。眞實在卽概念。或謂之思想之體系。卽氏所謂觀念之世界是也。然則吾人如何而能到達此實在之認識乎。柏氏不以認識論之考究答此疑問。而以形而上學說之一部答之曰。吾人靈魂本來之性。乃與眞實在同類。其本質眞相。卽思考精神是也。但在此現世界。靈魂不能以其眞相卽純粹之思考表現。爲感性的要素知覺欲求等所汚。而失其眞正之本性。然此現世界之生活。不過存在之一段階而已。靈魂已存於結合肉體產出世界以前。且於離此肉體之後。猶能永存者。且離此肉體之狀態。卽其眞相。靈魂得直接

接於眞實在之觀念界。卽此時耳。於此之時。吾人之靈魂得觀此「觀念界」而思考其「實在。」至於靈魂與肉體結合之間。爲感官所蔽。遂不能完全接此觀念界。柏氏於所著國家論中設有喩言曰。宛如人類縛手足。背光明。坐於洞穴之中。自不能認知洞以外事物之眞相。惟於洞壁上見其映像而已。吾人之靈魂幽閉於肉體的洞穴之中。亦猶是也。故吾人以耳目認知之客觀界事物。誠不過眞實在之觀念界之影像而已。惟此影像者非與原物毫無因緣。靈魂與肉體未結合以前之觀念的記憶與回想。猶有一部分存在。吾人最宜以純粹之思考。脫離感官之束縛。與虛僞迷妄之相。是乃靈魂之本分。而概念的思考二大形式之數理學與辯證法。卽達此目的之手段。要之柏氏對於上述二問之解答。以爲由純粹思考所起之認識與實在相契合者。爲實在卽思想故。而吾人所以得此認識者。以吾人之靈魂。於前生已接近於觀念。故於現世猶得而想起之也。至於近世。此等思想。遂爲黑智兒哲學之根本觀念矣。

數理學的唯理論。　是十七世紀流行之學說。論者以爲一切之科學。皆當採用數

理學之硏究法。蓋一切科學。皆當以一定之元理爲起點。而由此元理演繹推理。而取論證的體系之形式。笛卡兒荷伯二家。於此根本的豫想。皆一致主張。斯賓那賽於倫理學中嚴格實行此硏究法。拉耶勃尼支則加以多少之制限而維持是說焉。對於唯理論之二疑問。數理學的唯理論之解答。大要如下。笛卡兒於說明論證的認識第一元理之性質時。往往用天賦觀念之一語。是語根原於柏拉圖。而使用之意義。則與柏氏絕不相同。笛氏之所謂天賦者。決非生有之意義。唯吾人之悟性。毫不待經驗之認可與確證。悟性自身得產出認識的要素。數理學卽爲此要素之證據。定義及公理卽數理學之第一元理。其確實之度。不待知覺經驗之認許。悟性自身得直接確認之。蓋絕對的自明者。而眞正之科學。不可不普有此形式。此笛卡兒之意見也。然則純主觀的成立之命題。與客觀的實在之調和契合。當如何說明之乎。笛氏則謂數理學之概念。其確實性已具備於概念之自身。毫無俟經驗之認許與確證。科學上諸命題亦復類此。其自身明晰判然之概念。卽具有確實性者也。其可能之度。與可以思考之點。卽其確實妥當之保證。約言之。吾人得明晰判然認識

之者。卽眞理是也。繼承此方針而嚴格的實行之者。爲斯賓那塞。謂形而上學物理學認識論心理學論理學等。皆當行幾何的之硏究。而對於其所硏究。何故與客觀之實在能契合調和之疑問。則謂精神界可思考者。必與物體界之事物相契合。蓋物質界之原因結果。卽表現爲精神界論理上之理由與結論也。

形式的唯理論　當於第三節詳論之。

第二節　經驗論

批評數理的唯理論。而指摘其難點者。爲英國之經驗論派。洛克及休謨其重要之代表也。經驗論之主張大約如下。曰、科學有二種之別。其性質與硏究法全然不同。一爲數理學等之純概念的科學。一爲物理學等之事實的科學。卽對象的科學。唯理論之缺點。在於祇認有概念的科學。而欲以之律一切之科學。是固不可能之計畫。處理事物(卽對象)之自然科學。及精神科學。就其硏究之內容而言。就其硏究之法式而言。皆與數理學全然不同。蓋始終以概念之演繹推理爲事。而與事實對象之如何。毫不相關者。數理學之特性也。如某形爲圓。某體爲球。某種運動爲橢圓

形等之事實。非幾何學所得與知。幾何學之所知者。唯由圓球或橢圓之定義。以論理的推理之結果。而生云云之命題耳。苟或承認其定義。則無論何人論理上必不能不承認其命題。至於第二種之事實的科學。則大異其趣。如物理學心理學然。所以探究離夫吾人概念而存在之事物。是無他術。由乎經驗而已。至於概念之推理演繹。不能有所得也。如由水及熱之概念。如何而能推知溫度達零度或百度時。事實上起如何之變化。又如關於圓及三角形等性質之數理的命題。雖得由圓及三角形等之概念而推知之。至於求是等事實上之認識。則舍知覺經驗外亦無他術。要之單純處理概念的關係之第一種認識。雖無待乎經驗。而關於事實之第二種認識。則徹頭徹尾不可不依乎經驗。是蓋經驗論主張之要點。最初為此考察者。卽英儒洛克。其批評笛卡兒也。謂笛氏唯以概念之明晰為標準。證其物心定義之確實者。非也。譬如「黃金之山」一語。亦得為明晰之概念。然事實上果有金山否。非屬一種疑問乎。事實的科學之定義。其確否非徵諸經驗。不可得而知之。故新事實之觀察。常從經驗而變化。不能如數理的概念之一定不變。今日吾人所有黃金之概

念。乃關於黃金從來一切觀察之結果。謂黃金有如何之色。如何之比重。對於機械力化學力及熱度上之影響。有如何之反應。然使今後益加以經驗。未必不能發見其新奇之性質。而擴張黃金之概念也。數理學上之概念。則一定不變。不容有毫髮之變更。半徑不相等者必非圓。一點以上與圓接者必非切線。笛卡兒蔑視此重要之區別。以從經驗而變化之概念。與確定不變之數理的概念。混為一事。欲以數理的處理事實之認識。寧非誤謬。故由認識之理想言。數理學不得謂非認識最完全之形式。然此論證的認識。不過成立於最小之範圍。數理學以外。唯道德學上得采用之。他如物理學化學心理學等。皆不能依賴數理的方法而研究。非從觀察實驗不可也。

休謨繼承洛克之思想。而益完成之。休氏在哲學史上最大之功績。卽其因果觀念之批評。蓋因果之觀念。唯理論者所藉以固守己說之城壘。彼以為果者。可由論理的演繹其因而得。事實上因與果之關係。與論理上前提與結論之關係同。休氏則以此為謬見。而駁之曰。因果之關係。非論理的關係。不能從純粹思考而發見之。心

理學物理學上所稱爲因果的關係之事象。不過時間上繼續起發之事象。此時實際上所觀察者惟時間上繼續之知覺而已。至於事象間之內的連絡。卽結合事象間之必然性者。決非觀察之事項。吾人若見夫乙之事象。隨甲之事象而起。則爾後當甲之起。亦必預期乙之繼起。是蓋心理上之法則。因果觀念之起原。實基於此。至於繼起之度反覆增加。吾人意識內甲乙觀念之結合。遂愈强固。而期待其繼起之念。亦從而大。終則以之爲不可離之關係矣。若論理上之推理。終不能由因之觀念而發見其果。今試就簡單之例言之。於一定時間中。有一物體之運動。爲次時間中同一運動之因。然此非由論理上所可推理而得。假設有一命題曰。一定之物體。每秒間以一定之速度。運動於一定之方向。此命題唯示吾人以反對之命題爲不可能。此外不能生何等之結論。蓋論理上雖對此命題如何研究。其於次秒間當起如何事象。毫不能演繹而知之。吾人唯得以前之觀察。預期此物體於次時間。亦以同一之速度。同一之方向。經過一定之空間耳。而此預期者。非如數理上之命題生於思考必然之要求。卽或設想此運動忽然停止。或移轉於他方向。亦非不可思考之

事實。過去之經驗。雖示吾人曰。物體常從慣性之法則而活動。然謂未來亦必不可不然者。非論理上所能確證也。

休氏又謂在概念的科學(如數理學)反對之命題雖不得而思考。至於事實的科學之對象則不然。事實之否定。毫無論理上之矛盾。一事爲甲又爲非甲。非不可思考者也。謂四十六之立方根爲五。吾人絕不能有此思考。然謂中國未嘗有孔子。外國未嘗有基督。此事實上之命題。吾人固得而思考之也。於是乃得一結論曰。關於物理學心理學等之事實的科學。無嚴格的普汎必然之眞理。對於是等科學之認識。唯有當然的普汎性而已。無論何等命題。不能不依今後之經驗而匡正之。唯數理學之命題。乃有絕對的普汎必然性。雖加以無數之觀察經驗。平面三角形中三角之和等於二直角之命題。不可移易。蓋此命題已包含於三角形直角等之概念中。爲其必然之論理的結論。反是如物理學心理學等。決不能有此絕對的必然性之命題。如因果之法則。雖或有人視爲一種必然之命題。是亦不免爲誤解。經驗論卽本此理由。主張舍概念的科學以外。凡關於事實之科學。不可不賴觀察實驗之

力也。

第三節　形式的唯理論

唯理論與經驗論之爭點。在於吾人關於對象有先天的唯理的認識與否之疑問。唯理論對此疑問下肯定之解答曰。吾人依純粹的思考。得到達於感官以外事物之絕對的認識。經驗論反之曰吾人非憑知覺。不能得對象之認識。吾人不能有絕對的認識。康德以爲此二說皆非盡合於眞理。然皆含一面之眞理。吾人苟由雙方去其非眞理之點。而取其眞理之點而結合之。斯到達於中正之認識論。蓋康氏一方反對休謨之經驗論。採唯理論之主張。而以關於對象之先天的認識爲可能。他方又反對唯理論。謂此認識非能表示吾人主觀以外事物之眞相。不過對於吾人主觀所現之現象而已。從來之唯理論必取實在論。以爲憑純粹之思考。可得認知事物之實在相。而經驗論則以其立說之結果多取觀念論。康德破此唯理論與實在論及經驗論與實在論之結合。而又錯綜唯理論與觀念論。爲其學說之立脚點。是卽康德認識論之根本特徵也。

康氏之大著純粹理性評判之前半。爲超絕的感覺論及超覺的分析論。卽本上述思想建設認識論上之新說。後半爲超絕的辨證論。詳述其主張之哲學與唯理的形而上學之關係。並論純粹唯理的心理學宇宙學神學等之不可能。約言之。前半論觀念論的唯理論之可能。後半則論實在論的唯理論之不可能也。

今就其前半之論述而考究之。休謨謂關於事實及對象。無普汎必然之斷定。吾人所稱爲自然法者。唯有當然的確實性而已。隨吾人經驗之進步。何時爲何等之變易。未可預料也。康德則評之曰。是不過一種之懷疑論而已。如休謨所云。則眞正之知識終不可能。何則、普汎性與必然性者。眞知識所不可缺之條件。且普汎必然之斷定。同時有客觀的確實性之命題。事實上所不能否定。例如因果律及數理學等之命題。不特爲主觀內部之觀念。且與客觀界之事實。毫無背戾。自然科學者。亦以是等命題之含有客觀的確實性。爲根本之預想。經驗論之不當。卽於此足以知之。是則吾人所當解決之問題。唯在於此等事實如何乃能成立耳。易言之卽普汎的必然(卽先天的)之命題。如何而有適用於客觀的事實之權能與價値是也。

康德答此疑問。謂如斯命題所以有客觀的確實性者。必其所適用之對象。爲悟性自身之所產。對象既爲悟性自身之所產。則悟性必於此有先天的認識。數理學其一例也。數理學之對象。卽依定義而搆成之純粹的直覺。他如物理學及其他之自然科學。亦復猶是。自然科學所處理之對象。爲自然現象。而此自然現象者。非外界眞相。乃現於主觀之影象。實卽主觀之所產。其一般之形式。必不可不依主觀之性質及官能而制約之。故吾人若解釋自然界一語。爲包括現象全體之名稱。則吾人關於自然界一切之對象。於某程度內可得有先天的認識。然使吾人解釋自然界一語。爲離夫主觀之絕對的實在。則吾人決不能有自然界之先天的認識。苟非自己之所產。而爲離夫自己而存在之事物。吾人主觀對之何能有先天的認識之權能。抑且亦不能後天的認知之。何則。吾人於知之之前。必先入之於吾人之意識。則當知之之時。已非事物之眞相。不過爲其現象而存在耳。故從通俗之見。以現象以外之本體的認識爲形而上學。則形而上學全屬不可能之學問也。

康德蓋改正從前經驗之概念。藉以解決認識論上之疑問也。以經驗爲全體受動

的印象。如洛克等所云。則先天的認識卽普汎必然的認識之不可能。自不待言。然吾人精神之經驗。決不如是。非單純由外界被動的領受。乃自發的活動之所產。至其活動雖爲環象所引起。然吾人之知能。苟無能按排整理此環象的刺戟。（卽康德所謂物如之觸發）則經驗決不能成立。蓋經驗云者。非無關係無秩序之感覺之集合。乃依據元理而結合之現象的體系。吾人經驗對象之自然界。卽支配於一定法則之統一的體系也。而此體系之認識。決非無關係無秩序感覺集合之結果。實本於吾人知能之所爲也。知能具有感性與悟性兩方面。因其特殊之活動。對於外界諸印象。而領會之。形成之。整理之。實體化之。而成經驗。凡此活動。吾人統稱之曰綜合之官能。卽包攝統一無關係無秩序諸要素之作用是也。此綜合之官能。於其所產之經驗中。到處皆存其形式。是故吾人對於自然界之形式。得有先天的認識也。

康氏本此思想研究經驗之形式的方面。因得二種要素。卽直觀之形式與思考之形式是。直觀之形式有二。曰時間。曰空間。思考之形式又稱範疇。其數十二。由形式

的論理學上十二種斷定之形式分演而出者也。列表如左。

量	一	多	前
性	是	非	界
關係	體性	因果	相關
型式	能不能	在不在	必然或偶然

時間與空間者。非客觀之實在。又非離夫主觀而存在之事物的配列。乃綜合諸感覺內容之主觀官能。關於內外界一切之感覺。皆配列統一於時間的形式之內。又關於外界一切之感覺。皆配列統一於空間的形式之內。是故吾人直觀統一之現象界。實皆主觀上時間化空間化之官能所造成也。思考之官能。其意義亦復類是。卽謂於時間上配列諸直覺之形式耳。

然則康德對於唯理論之二疑問。爲何等之解答乎。第一關於唯理的認識元理之性質。康氏以爲存於吾人之綜合的知能。質言之。卽普汎的必然的之活動。如數理

學上物理學上之公理。卽表示是等官能之公式。皆爲先天的認識之元理。惟是等官能。雖稱先天的。究非天賦。亦如他之官能。與吾人生活之進行同時發展者。但非由外部印象而生。印象唯爲是等官能發展之因緣而已。第二關於非經驗的命題。如何有客觀的確實性之疑問。康氏以爲直覺之世界。由於時間空間之主觀的形式而生。經驗的對象之自然界。本於思考之主觀的形式而後可能。故時間空間之先天的規定。如數理學之命題。及思考之先天的原理範疇。得以適用於自然界也。

以上爲康氏純粹理性之前半。卽論觀念論的唯理論之可能。至其後半。則論實在論的唯理論之不可能。謂現象界既由吾人知能之綜合的官能而存。卽受直觀及思考形式之制約而後成立。故吾人雖具先天唯理的認識。而關於形式以外之本體。或物如的世界。唯理的認識決不能成立。是故以絕對的實在之唯理的認識爲根據之形而上學。皆不可能也。

以上旣述康德認識論之大要。玆更就其說批評之如下。

休謨經驗論之窮極的命題曰。事實之認識。非由純粹理性所能到達。是故關於事

實之認識祇有當然的普汎性不能爲絕對的普汎必然之斷定康德之說果足以破此乎康德於其形而上學中認純粹數學與自然科學爲具備客觀的確實性之先天認識而以此假定爲起點而立論然由休謨方面評之是誠本於循環法之誤謬何則康德之假定卽康德與休謨爭點之所在休謨得言曰是等科學之存在固屬無疑然吾人之問題非在此點而在於是等科學中之命題有客觀的確實性云者是何意義也蓋數理學自身毫不要求客觀的確實性之存在於主觀內觀念之關係固有絕對的必然之性質然使一旦移於客觀之實在例如天文學上之計算卽失此性質不能要求其有嚴格之必然性矣故純粹數理學之普汎性與必然性實以其祇關於主觀內觀念之關係至如物理學等之自然科學則欲求客觀實在界之認識是以對於嚴格的普汎性與必然性之要求不可不放棄也康德欲以自然科學與純粹數學伍特設先天的綜合斷定之名稱包括二種命題而以分析的斷定與綜合的斷定之區別抹煞觀念的關係之斷定與客觀的對象之斷定之區別是則誤謬之一也

從休謨之說。更得而評之曰。康德謂關於事實之普汎必然的認識。依先天的綜合官能而得。亦非正當之說。若謂吾人具備此綜合的官能。而此官能者於吾人經驗界之構成。與有力焉。是說固亦吾人所容許。然如以上所云。則不免有重大之難點。第一、先問吾人如何而能到達此綜合的官能之認識。將本於先天乎。抑由於經驗乎。康德自身對此問題。未嘗考究及之。吾人事實上實未覺是等官能之有先天的認識。然則舍內的經驗以外。別無認知是等官能之方法。則表示是等官能形式之根本命題。得不謂爲祇有經驗的確實性乎。曰時間及空間者。人間感性之直覺的形式也。曰範疇者。人間悟性的思考之形式也。究不外心理上之考究。而以之爲表示客觀實在法則之命題。亦唯有經驗的起原與經驗的確實性而已。所謂「綜合的官能人盡係同一」之假定。實爲此命題不可離之條件。何則、自己以外之人類。人類以外之生類。固許其有與吾人異種之知能形式也。且以知能之變化言之。卽吾人之自身或子孫。或有與今日不同之知能形式。亦可能之想像。例如吾人之直觀。果變爲四次之空間知覺。則以前本乎三次空間之公理。不能不失其客觀的確

實性矣。此等事實。雖不能逆料其必有。然亦非絕對的不可思考者。因是而吾人終不能證明此等元理爲有絕對的普汎性與必然性也。吾人試立於康德與休謨之間。而評其所論。大要可得下列之論斷。

康德以經驗爲非受動的。乃感性悟性自發的活動所由生。其說甚爲得當。凡支配於齊一的法則之現象界。即知能之產物也。然於產出之時。又不可不依觀察與考究。人類之知能。依感官及知覺的觀察。與物理的實驗。數理的考究。經歷幾千萬年。乃產出今日吾人所目擊之世界。故宇宙間一事一物。莫不因觀察考察之共動作用而產出者。其以某要素爲先天的。他要素爲後天的。劃爲界線。終屬不可能之事。即如因果律。究亦何嘗非經驗法則。惟所謂經驗者。非謂悟性全係受動。由外界領受印象。亦如生物學化學等特別之法則。預想知覺或觀察之可能耳。吾人對於因果律信仰之根據。究與凡人皆有父母之普汎的確實性同。而此信仰者。非本乎先天的必然性。乃本乎科學的經驗也。依普通之經驗。未必豫想因果律有絕對普汎的確實性。若謂一切事象必受齊一的法則所支配。而制約於前後之事象。是科學

所生之觀念。然則科學上到達如斯之確信者。基本何在。是無他、吾人每於精察事物之時。必發見其有因果的關係之存在。易言之。一見似爲偶然的生起消滅者。實則不外一種運動及物質變爲新異之形式而已。如斯經驗屢次反復。遂歸納成一公理的命題曰。因果的關係。雖然、吾人未能發見之時。亦必存在。然苟科學上未嘗經驗上列之事實。則此公理者決無從而生。就此點言之。吾人不能不左袒休謨。吾人於是當更進而論究康德所以陷於此謬見之故。康氏之說。殆以進化論未創以前。生物性質不變之觀念爲出發點。故以直觀及思考之形式。爲吾人知能不變之體制。Organization 近世之人性論。則不容有此觀念。有機界無一不變。有機界之事物皆發育無已。隨時變化。吾人肉體上之體制。卽長久歲月間進化之結果。是故精神方面之知能的體制。亦不能不然。時間空間及範疇。非原始人類知能上所具備確定不易之官能。實個人民族長歲月生活間所發展而來者也。由進化論之立脚地而言。吾人決不能以一定之官能爲有絕對的先天性。時間空間及範疇實與耳目腦髓等相類。同爲進化之所產。又屬於個人遺傳的所有物。耳目腦髓等之器

官。吾人生時已具。又與吾人之生長同時發展。所謂先天官能者。亦與吾人之知能活動同時開始活動。又從知能之活動而發展。故斯賓賽由進化論上論先天官能之存否曰。所謂先天形式者。由個人言之。爲先天的。由種族上言之。則由後天的經驗而生者也。

然則康德認識論之研究全歸於失敗乎。是不然。吾人當就康氏學說中所含不磨之眞理。揭述於次。

(一)認識非受動的。由外界領受印象之集合。乃主觀自發的活動之所產也。 所謂精神猶如白紙。外界之對象。通過感官而印其影像於上。是卽認識者。經驗論之謬見也。康德排此謬見。由色音香味等單純之感覺。進至於高級之經驗。皆以環象之觸發爲緣。而由吾人精神自然產出者也。

(二)科學的認識非自感官上來。乃悟性之所產也。 蓋以科學的認識爲單純自知覺發生者。是不過皮相之見解。雖采經驗論者亦不能首肯之。吾人推許哥白尼爲近世天文學之始祖。迦里利爲自然科學之開山者。悟性使然也。吾人得更進而

從柏拉圖之言曰。打破感官之迷妄。始得進於眞理。就感官上言。天動說非較諸地動說爲可信乎。亞里士多德所謂由外力所起之運動。其傳達之速力盡時。自行靜止。較諸近世慣性之法則。非更一致於感官之所認許乎。然悟性者卽否認此感官之所指示。分析知覺。依數理的考究。而到達於新眞理者也。

(三)認識爲主觀之一官能。然非唯一之官能。又非最重要之官能也。　是爲康德哲學中重要之思想。其終極之歸結。卽在於否定從來唯理的形而上學之可能。質言之。康氏於其認識論上。全然排除形而上學的對象。如神、靈魂、本體等之事項。唯留現象界事物於其領域之中。至若誘導吾人於絕對超感覺的世界者。意志卽實踐理性是也。超感覺的世界非認識之領域。吾人之認識能力。無肯定之之權威。並無否定之之能力。惟有徹頭徹尾本乎意志之要求。不待學理的證明之信仰而已。是故吾人不能以此世界爲機械的。吾人雖目不能見。耳不能聞。心思不能理解。不得不信此世界爲全智全能至善至美之神之表現。雖然、吾人之知能。則對此信仰。不能挾有何等是非之權能也。



南京高等師範學校叢書

杜威教育哲學

一冊定價四角

書爲杜威博士所演講，由郭智方，張念祖，金海觀，倪文宙四君筆述。內分二大部：第一部曰教育之性質；第二部曰學校教育。皆係最新之學說。書首復列其大綱，以提讀者。用語體文譯述，極明白曉暢。

商務印書館發行

元又(1165)

...phy
...n. ited

中華民國九年三月初版
十六年六月六版

(哲學概論一冊)
(每冊定價大洋肆角)
(外埠酌加運費匯費)

編纂者 閩侯劉以鍾
校訂者 閩侯林元喬 閩侯林元烱
發行者 商務印書館
印刷所 [illegible]書館 上海寶山路
[illegible]書館 [illegible]中市
[illegible]分館 吉林 龍江 西安 南京 南昌 漢口 [illegible]

